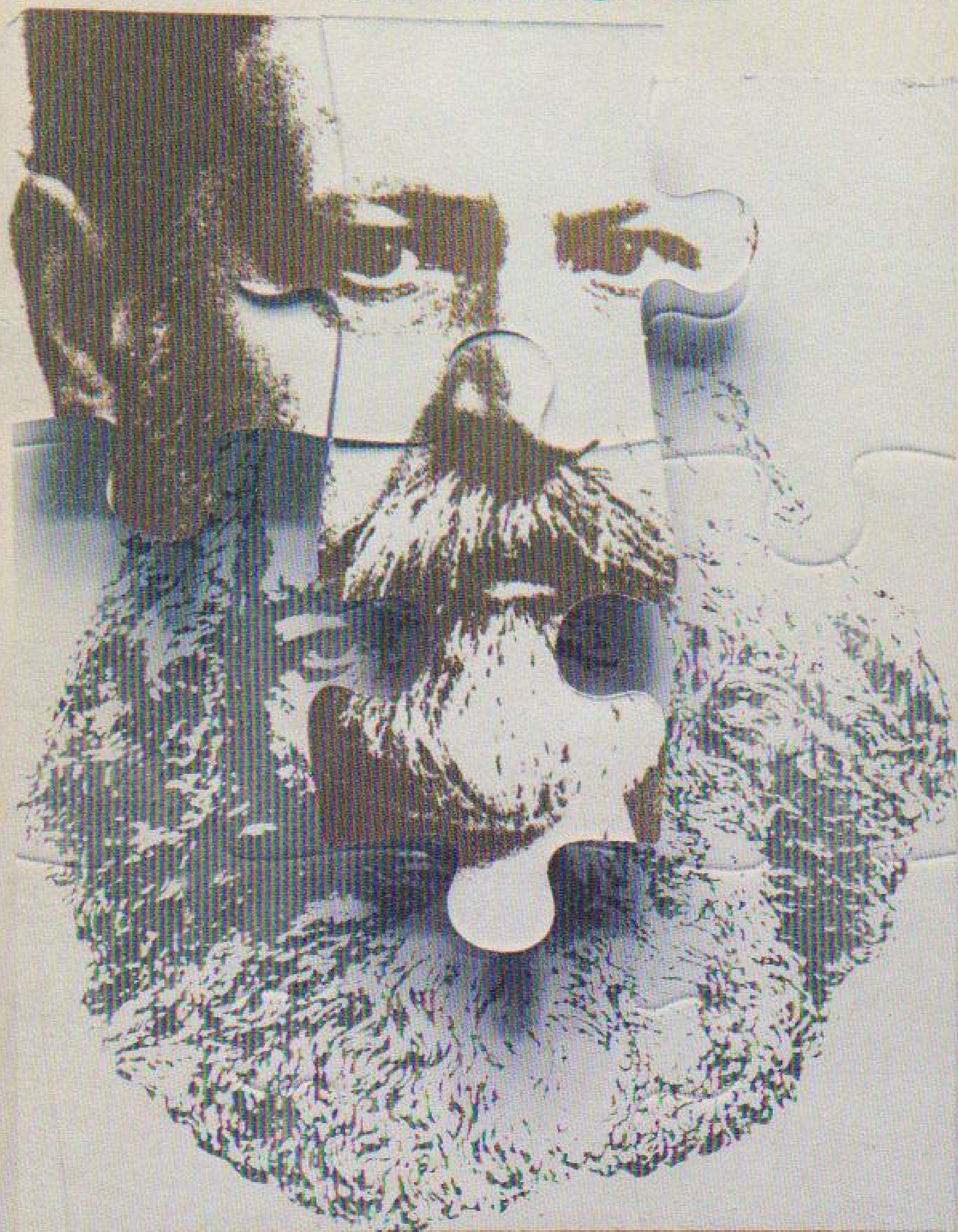
Carlos Castilla del Pino

PSICOANALISIS Y MARXISMO



Alianza Editorial

Psicoanálisis y marxismo

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1969
Segunda edición en «El Libro de Bolsillo»: 1971
Tercera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1974
Cuarta edición en «El Libro de Bolsillo»: 1979

Calle Milán, 38; Teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-1213-8
Depósito legal: M. 9.411 - 1979
Impreso por Editorial Gráficas Torroba
Villafranca del Bierzo, 21-23. Fuenlabrada (Madrid)
Printed in Spain

Nota para la segunda edición

La primera edición de este libro se ha visto agotada en unos cuantos meses. Creo que el hecho debe ser interpretado, en primer lugar, a la luz de una consideración general, a saber: la necesidad, existente hoy con carácter perentorio, de obtener, desde una perspectiva exclusivamente racional, una explicación suficiente de la dinamicidad del comportamiento (entendido en sentido amplio). En este contexto, el marxismo se ofrece como la hasta ahora más satisfactoria interpretación dinámica de la historia; el psicoanálisis, como la hasta este momento más lúcida intelección de la dinámica personal. En suma, ambos convienen en ofrecer una «teoría de la motivación»: más volcado hacia lo sociohistórico el primero; más hacia lo socioindividual el segundo.

Por otra parte, creo que hay otro factor, de carácter más particularmente sociológico, que explica lo ocurrido con este texto. Me refiero a lo siguiente: a través de las modificaciones sociopolíticas habidas, el pensamiento mar-

xista ha atraído a grandes masas del sector originariamente burgués o pequeñoburgués —o sea, a nuestra clase media, con toda la ambigüedad que este concepto entraña—, especialmente universitario. Este trasvase se ha hecho con rapidez. Si bien, entonces, el marxismo se asume racionalmente, y sin demasiada complicación, en tanto teoría de la historia, mi experiencia —me refiero a mi experiencia como profesional de la Psiquiatría— me ha mostrado que esta asunción podía ser vivida, por decirlo así, tan sólo a nivel intelectual, coexistiendo con pautas irracionales preexistentes en la intimidad del protagonista. Esta contradicción, como es obvio, deviene en conflicto. Y no puede ser resuelta con la tan cómoda instancia a la «objetivación». La insuficiencia de la objetivación está más que probada en orden a la incapacidad para superar el conflicto. Ni incluso, como advirtió Freud hacia 1913, la mera catarsis —es decir, la objetivación de *la génesis* del conflicto— basta para lograr esa superación. Es preciso más: hay que interpretar la *aparición* del conflicto y su *persistencia* como expresión subconsciente de una resistencia a la asunción, en el plano emocional, de una teoría que implica la renuncia a los «valores» con los cuales se ha venido operando. Quiere esto decir que la adhesión al pensamiento marxista no se hace las más de las veces, en ocasiones como las citadas, sino como una experiencia dramática, conflictiva, ambivalente, cuya resolución exige una psicoterapia asimismo dinámica. En este sentido, me parece haber visto que de alguna manera este libro ha sido acogido *con cierta ansiedad*, precisamente por muchos para los cuales existía la sospecha de que podría ofrecerle solución para su ansiedad misma.

Quien haya leído esta colección de ensayos sabe que no se hizo concesión alguna a la trivialización. Antes al contrario: muchos a los que ofrecí su lectura con anterioridad a su publicación me advirtieron que podía ser estimada como difícil. En este sentido, no he hecho modificación alguna. Quiero prevenir tan sólo de que no he tratado en modo alguno de «divulgar», sino todo lo con-

trario: plantear e intentar resolver algunos de los problemas suscitados por las relaciones psicoanálisis-marxismo, cuya comprensión exige, cuando menos, conocimientos básicos en una y otra esfera del saber.

Salvo la corrección de algunas erratas deslizadas, no se ha introducido modificación alguna en el texto de esta segunda edición.

En Córdoba, noviembre 1970.

Prólogo

Este volumen contiene seis ensayos en que se tratan temas comunes al psicoanálisis y al marxismo. El lector podrá ver por sí mismo las analogías y diferencias con que uno y otro proceden en el tratamiento de estos problemas. No obstante, no deberá olvidar que en cualquier caso ha tenido lugar una tarea hermenéutica, la cual, naturalmente, es obra del autor y de la cual me responsabilizo. El *cuantum* de objetividad lograda en este esfuerzo interpretativo es algo que no soy yo, precisamente, el llamado a determinar. Respondo, ciertamente, de mi intención en este respecto, no tanto del resultado.

El problema de las relaciones entre psicoanálisis y marxismo exigiría una exposición sistemática. Pero ello no es posible actualmente. Tanto uno como otro se encuentran hoy en un momento en el que se está verificando un análisis pormenorizado, y bajo perspectivas interesantes, de los textos originales. Esta labor está lejos de haber alcanzado ni tan siquiera un punto y aparte. Se impone, pues, la espera, aunque esto no sea obstáculo para que nosotros mismos nos incorporemos a esta

investigación analítica. Por esta razón, quedan aquí en este volumen, como problemas aislados, los temas propuestos, los cuales han sido elegidos no tanto porque para mí sean interesantes, cuanto porque los estimo importantes para todos.

En Córdoba, julio 1969.

1. Psicoanálisis y marxismo

1. Los niveles del problema. Los equívocos

El problema de las relaciones entre marxismo y psicoanálisis se simplificaría si se diferenciaran bien los varios niveles en que debe ser planteado. Precisamente la confusión al respecto procede de interferencias de unos y otros. Por ejemplo, el plano teórico—¿qué suponen marxismo y psicoanálisis en el orden de la racionalidad?—y el sociológico—¿qué uso se ha hecho del psicoanálisis y hasta qué punto es posible derivar de él conclusiones respecto de la teoría? Pero no son sólo éstos. Otra de las interferencias constantes en la discusión resulta de la inapercepción del alcance mismo de los conceptos que toda ciencia—o, si se quiere, todo proceso que tiende a la adquisición de un conocimiento, aunque, como tal proceso, se encuentre en una etapa que denominamos precientífica, si la comparamos con la alcanzada por el conocimiento en otras esferas de la realidad—se ve obligada a edificar. Esta ha sido, a mi juicio, la confusión de Bequart y Muldworft, en un trabajo por otros con-

ceptos esclarecedor (1). La inapercepción del carácter historicista de todo saber; el que, debido a esto, se está obligado a la elaboración de conceptos, los cuales poseen su legitimidad metodológica siempre y cuando conserven a su vez el rango meramente historicista. En una palabra: muchas de las objeciones hechas al psicoanálisis desde el campo del marxismo militante olvidan la categoría provisional que—independientemente de que se la concedan o no los psicoanalistas, concretamente Freud—han de tener los conceptos-base, precisamente por la dialecticidad misma de la historia de todo saber. En este sentido, las objeciones a que hacemos referencia son de idéntica categoría a la que sobre la realización práctica del marxismo como ordenación social llevan a cabo sus opositores, a saber: olvidan que también esta ordenación social a que se aspira es un proceso y que no se puede tomar una etapa de él como el todo que se postula como aspiración, aislada esa etapa del contexto histórico en el que se realiza. Según creo, una crítica, desde una pretendida perspectiva dialéctica, de la doctrina y práctica psicoanalíticas, deja de ser dialéctica, aunque se declare como tal, si no tiene en cuenta su validez o invalidez tan sólo *como punto de partida,* no como doctrina *hecha ya* con categoría de autosuficiente.

Bequart y Muldworft, por ejemplo, sostienen como objeción legítima—legítima metodológicamente, se entiende—que «la situación psicoterapéutica es un campo de significaciones cuyo sentido no puede elucidarse sino con referencia a la vida y a la historia concreta del sujeto, independientemente de toda hipótesis sobre una pretendida dinámica intrapsíquica». Desde mi punto de vista considero que esta disociación es imposible. La referencia a las dos primeras exige, como ordenación intelectual de nuestras interpretaciones, la edificación—con carácter relativo, desde luego—de todas aquellas hipótesis que subvengan a las mismas. La ciencia no es un mero arsenal de hechos, sino el intento de interpretar la ordenación de los mismos; intento que, en un determinado momento del acontecer histórico, no puede ser obtenido

sobre bases de igual rango objetivo que los hechos aportados. La historia de la psicología ha mostrado que aún hoy se está lejos de encontrar, para los datos aportados por la investigación analítica, una explicación coherente y satisfactoria extraída desde el campo de la ciencia positiva, en el sentido tradicional de este concepto. Lo que, por otra parte, no puede negarse que fue una aspiración freudiana, toda vez que postulaba que el progreso cientificonatural habría de confirmar o invalidar—pero en todo caso sustituir—sus conceptos básicos, hipotéticamente construidos, por otros de objetividad suficiente.

No me cabe duda alguna a este respecto que la crítica del psicoanálisis, hecha a expensas de una consideración cientificista mal entendida, ha perjudicado notablemente al prestigio mismo de la doctrina de que los tales críticos se hacían portadores. Para Marx, en efecto, y desde luego para Engels, el materialismo dialéctico es una concepción del mundo que ha de sustentarse no en una filosofía, sino en las ciencias positivas, reales (2). En consecuencia, cualquiera explicación debe apoyarse en los datos analíticos de la ciencia de cada momento. Pero es evidente que para determinados hechos, que hoy son constatables, no se sabe qué ciencia (positiva) puede atribuirse el monopolio de su explicación. Los hechos se nos dan como objetos de la actividad humana, y la reducción analítica que la ciencia positiva verifica con ellos no atañen a los niveles distintos de la realidad que—perdónese el pleonasmo—como tales hechos reales poseen. El autor checo Kalivoda (3) ha puesto un ejemplo, gráfico a este respecto, que expresa bien la distinción entre el nivel de la condición fáctica y el del uso, distinción sobre la cual he hecho alguna referencia en este mismo volumen (4). «La investigación de las correlaciones fisiológicoquímicas de los procesos psíquicos—dice Kalivoda—es ciertamente una tarea importante y que conviene continuar. Sin embargo, sus resultados no tendrán sino pocas implicaciones sobre el estudio del *contenido* del psiquismo humano; se puede asimismo temer que estas correlaciones no podrán ser nunca establecidas. Lenin,

por ejemplo, no estimaba de otra manera la poesía de Maiakowski. Ahora bien, la correlación química de este sentimiento no habría sido establecida aunque Lenin hubiera vivido mil años.» No me atrevería a asegurar que tales correlaciones no puedan ser establecidas nunca. Lo que sí sostengo es que el conocimiento «positivo» de un hecho afecta tan sólo al mecanismo por el cual este hecho se posibilita; no *al uso* que de ese mecanismo haga un hombre concreto. En otro orden de cosas, podríamos ejemplarizar del siguiente modo: se sabe que la ideología es un resultado del pensamiento humano situado en unas condiciones sociales precisas. ¿Se puede pensar, por eso, que la sustitución de una ideología (lo que llamamos «toma de conciencia») habrá de obtenerse de nuestro más exacto conocimiento acerca de la actividad nerviosa superior? O, por el contrario, en la medida en que tal ideología no es más que un *uso social* del pensamiento, ¿no se habrá de postular que son más útiles aquellos conocimientos que adquirimos respecto del modo cómo las condiciones sociales son internalizadas—es decir, usadas—por los hombres? Está claro que, por lo que a hoy respecta, «la esencia» de una ideología es aprehendida por una sociología general con mucha mayor «aproximación» que por una investigación neurofisiológica, que en este contexto no tiene mucho que decir.

¿De qué índole es la interferencia aquí producida? A mi parecer, se trata de una malentendida e inflacionista apreciación de la dialéctica como método. Sobre estos puntos, Sacristán se ha expresado con nitidez, aunque algunos de ellos no los comparta (5). La consideración dialéctica afecta no a las ciencias particulares—las cuales tienen sus propios métodos, y los «hacen», como formas adecuadas para el momento histórico en que se encuentran—, sino a totalidades concretas. Así, por ejemplo, la historia de la literatura debe ser dialéctica, por cuanto el hecho literario ha de ponerse en conexión con la totalidad de la vida misma—es decir, la historia—. Pero el hecho literario—el análisis de una determinada producción literaria—posee sus propios instrumentos de cap-

tación. Engels lo expresó claramente en una carta a Hans Starkemburg: «No es, pues, como algunos imaginan, aquí y allá, por la comodidad de la cosa, un efecto automático de la situación económica, sino que son, por el contrario, los hombres quienes hacen su propia historia, pero en un medio que les condiciona sobre la base de relaciones reales anteriores» (6). Y, en carta a José Bloch, aclara: «Si algunas veces los jóvenes dan mayor importancia de la que tiene al aspecto económico, somos Marx y yo, parcialmente, los responsables. Frente a nuestros adversarios nos fue preciso subrayar el principio esencial, negado por ellos, y no siempre hemos tenido tiempo ni lugar ni ocasión de hacer justicia a los otros factores que participan en la acción recíproca» (7). Se podrá aducir—en todo caso habrá que demostrarlo—que la característica de cualquier método adoptado por una ciencia particular es también de naturaleza dialéctica, cuando se muestra fecundo respecto de la praxis—representada ahora como saber, como dominio—. Pero ésta es otra cuestión que no afecta al núcleo del problema de que tratamos, y sobre el cual me extiendo en el ensayo dedicado al pensamiento dialéctico en la doctrina y la práctica psicoanalítica (8).

Otro de los equívocos suscitados en el análisis de estas relaciones de que tratamos concierne al uso del psicoanálisis, precisamente por una sociedad alienada y alienante, que sume al hombre constantemente en su dominación por los poderes económicamente dirigentes. Este argumento es válido, si se mantiene dentro de sus propias limitaciones, es decir, en el nivel de la referencia puramente sociológica. Por lo que a mí respecta, la doctrina contenida en el materialismo dialéctico es independiente por completo del uso que de ella se haga, y la alienación suscitada por el llamado «culto a la personalidad» no sustrae un ápice de validez a su contenido real. No cabe duda que incluso fuera del ámbito de las democracias populares, se ha hecho un uso de las tesis marxistas, precisamente para perpetuar las supervivencias de las formas capitalistas de producción. Gracias a

ese uso del marxismo, el capitalismo ha encontrado, de momento, una suerte de profilaxis contra las aspiraciones de ordenación marxista de la sociedad, implícita y explícita en sus postulaciones originarias. En una palabra, hay una sociología *de el* marxismo que nada tiene que ver con la sociología *del* marxismo, como Wright Mills hizo ver la sociología de la Sociología (9) (al uso en Norteamérica) y como, en efecto, hay una sociología de la ciencia. La falacia así mostrada es por demás mostrenca, y soy el primero en advertir en dónde radica el hecho de su utilización abusiva. Se trata de que el marxismo mismo ha sido el primero en dar una explicación satisfactoria de los modos de hacer ciencia, que exceden de las meras interpretaciones culturalistas. La ciencia aparece así enclavada como una superestructura inherente al sistema de necesidades que suscita un tipo determinado de relaciones de producción (10). De este modo, el *origen* mismo de la doctrina psicoanalítica estaría supeditado a estas últimas, y en tal caso sería expresión ideológica, toda ella, de la última racionalización burguesa. Por decirlo así, ésta adoptaría el carácter de crítica radical, cuando no es otra cosa sino crítica de superestructuras. El psicoanálisis aparecería como expresión de la crítica que una sociedad, despojada ya de otra suerte de racionalizaciones, es capaz de hacer sobre sí misma.

Esta consideración final es efectivamente exacta cuando se atiende al llamado por Marcuse revisionismo neofreudiano, y no está exenta de ella la obra del propio Freud (11). Es cierto que para Freud las instituciones sociales, y de ellas el sistema normativo que en una sociedad emerge con carácter de impuesto, aparece al servicio de unas relaciones de poder que tienen un cierto carácter abstracto, en la medida en que no tienen otra explicación por fuera de ellas mismas. Sólo en el Freud tardío—como haré ver con posterioridad—hay una referencia explícita a la importancia de los factores económicos, descubierta por el marxismo, para la edificación de una «sociología general». Pero a él cabe la excusa

—no a sus seguidores—que el propio Engels aduce para sí mismo y para Marx, a saber, la necesidad en que él mismo se vio de subrayar el principio descubierto, negado por sus adversarios. En este sentido, el desarrollo de la doctrina psicoanalítica debiera haber ido encaminado hacia su complementariedad por el materialismo dialéctico, si tanto las formas sociales adoptadas por el desarrollo capitalista, cuanto el dogmatismo derivado de la utilización de la doctrina marxista como ideología, no hubieran provocado el distanciamiento cada vez mayor de ambas formas de pensamiento.

2. Algunas referencias históricas

Por eso no es de extrañar que en el momento actual las relaciones entre psicoanálisis y marxismo sean revisadas, una vez que la crítica ha sabido elevarse por encima de la utilización instrumental que se ha hecho de uno y otro. Revisión que enlaza con los planteamientos que en este sentido tuvieron lugar en la década del 20. Vera Schmidt, por una parte, y Spielrein, por otra, intentan aplicar a los nuevos moldes de la pedagogía soviética los conceptos psicoanalíticos (12). Muy precozmente, Wilhelm Reich, el primer psicoanalista miembro al mismo tiempo del partido comunista austríaco, a través de su dedicación al análisis del carácter, conviene en la necesidad de completar el psicoanálisis con las aportaciones del materialismo dialéctico. No sólo en orden a su utilización para una liberación simultánea de la sociedad y del hombre, sino con miras a la complementariedad teorética. Reich autocritica, en un trabajo ulterior a su obra *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (13), sus propias interpretaciones. Para él, el psicoanálisis se inserta racionalmente en la concepción materialista de la historia, en el punto en donde comienzan los problemas psicológicos evocados por Marx cuando dice que «los modos materiales de existencia se transforman en ideas en el cerebro de los hombres». Reich señala que el análisis de hechos concretos debe hacerse sobre categorías

psicológicas, sin jamás interferir éstas en el dominio de lo estrictamente sociológico: así, la estructura psicológica de un obrero que se adhiere al Zentrum (14) o al fascismo—dice—debe ser de una especie particularmente diferente de la de un obrero comunista. Pero frente a Fromm, para quien la explicación de la irracionalidad debe quedar encuadrada en el marco de la psicología psicoanalítica, Reich señala: [Esta explicación] no puede hacerse de modo correcto si no se tiene en consideración los factores económicos y si no da perfecta cuenta de que las estructuras inconscientes, que reaccionan de tal modo irracional, han sido producidas ellas mismas por procesos históricos socioeconómicos, en ningún caso a consecuencia de la motivación de mecanismos inconscientes. Estos no se oponen a los mecanismos económicos, y los mecanismos inconscientes pueden ser solamente considerados como fuerzas que actúan a título de mediaciones entre el ser social y los modos de reacción humanos.» Por eso concluye: «La aplicación consciente e inconsciente del materialismo dialéctico al dominio de la psicología nos remite a los resultados del psicoanálisis clínico, la aplicación de estos resultados a la sociología y a la política nos conduce a una psicología social marxista, en tanto la aplicación del método psicoanalítico a los problemas de la sociología y la política concluye necesariamente en una sociología metafísica, psicologista y, además, reaccionaria» (15).

En el *Análisis del carácter,* Reich da cuenta de su modo de pensar respecto de la intromisión de los factores sociales en una caracterología que está aún por construir. Para él, la caracterología «debe definir, en forma tan completa como sea posible, los numerosos eslabones intermedios entre base material y superestructura ideológica.» [Porque] «se debe distinguir entre la producción social de ideologías y su reproducción en los miembros de la sociedad. Estudiar el primer proceso es tarea de la sociología y la economía; estudiar el segundo, de la caracterología psicoanalítica». Y treinta años antes que Marcuse, escribe las siguientes palabras: «En rela-

ción con la función sociológica de la formación del carácter, debemos estudiar el hecho de que determinados órdenes sociales corresponden a ciertas estructuras humanas promedio, o bien—para decirlo de otra manera—que todo orden social crea aquellas formas caracterológicas que necesita para su preservación. En la sociedad de clases, la clase gobernante asegura su posición con ayuda de la educación y las instituciones de la familia, haciendo de sus propias ideologías las ideologías rectoras de todos los miembros de la sociedad. Pero no se trata de imponer a los miembros de la sociedad ideologías, actitudes y conceptos. Más bien se trata de un proceso de profundos alcances en cada nueva generación, de la formación de una estructura psíquica, que corresponda al orden social existente, en todos los estratos de la población.» Y concibiendo entonces «la estructura del carácter [como] la cristalización del proceso sociológico de una determinada época... porque las ideologías de una sociedad pueden llegar a tener poder material sólo a condición de que alteren efectivamente las estructuras del carácter, [es como] este anclaje caracterológico del orden social explica la tolerancia de los oprimidos ante el dominio de una clase superior, tolerancia que algunas veces llega hasta la afirmación de su propio sometimiento» (16).

El movimiento surrealista tiene quizá el carácter de primera contestación frente al orden social reinante, apoyado de manera bifronte en el pensamiento marxista y freudiano, respectivamente. Porque no sólo supone el intento de liberar las formaciones estéticas de su dependencia de las estructuras burguesas; al propio tiempo hay que subvertir estas mismas, a través de una innovación revolucionaria de la producción estética que deje de servir a la perpetuación del mismo mundo. Por eso, Breton dice situarse «entre los que han pensado de una vez para siempre que, al lado de tantas interpretaciones del mundo, ya era hora de transformarlo» (17).

3. Integración y complementariedad

Por tanto, una vez más, la consideración del psicoanálisis como teoría concierne a la epistemología, mientras el uso social del mismo debe ser interpretado a la luz de la sociología general que el marxismo ofrece como instrumento. Althusser ha planteado asimismo estos aspectos en un trabajo reciente (18). Reconoce que comprender el descubrimiento revolucionario de Freud exige sobrepasar, a través de grandes esfuerzos críticos y teóricos, el gran espacio de nuestros prejuicios ideológicos. Con parsimonia, este hiato está desapareciendo, precisamente por el retorno al Freud de la madurez. Lacan, Levi-Strauss, Fraenkel (19), Fromm (20), Marcuse, Igor Caruso (21), Adorno (22), y también Kalivoda, Bohuslav Brouk, Osborn (23), el propio Althusser, Thomas Münzer, Jean-Marie Brohm, José Bleger (24), Sartre (25), entre otros, han comprendido el carácter bidimensional de la revolución freudianomarxista. No es de desdeñar, por otra parte, el hecho de que una poderosa corriente de la sociología norteamericana—que en sí misma no ha sido capaz aún de dar el paso decisivo a una interpretación dialéctica de las estructuras que analiza—concede el mayor interés a la alienación y a la anomia (concepto de Durkheim en buena parte coincidente). Me refiero a Merton, Lemert, Short, Dunhan y, en otro plano, a Lasswell, Parsons y Riesman (26). De esta forma, la posibilidad de una efectividad interdisciplinaria se hace más próxima y, en consecuencia, los problemas parecen plantearse hoy día con mayor rigor y menor número de malentendidos. Pero no hay que ser demasiado optimista a este respecto. Aún en el campo del pensamiento marxista se está lejos de haber conseguido la suplantación de la ideología por la «teoría». El dogmatismo—que utiliza adjetivos en lugar de argumentos—compone la manera más zafia de eludir la penetración en la raíz de un problema. El dogmatismo no es pereza mental, es inseguridad, disfrazada de autosuficiencia. Por eso, para la dinámica y tratamiento de esta actitud, son los propios

datos que el psicoanálisis y el marxismo aportaron en su día los que todavía hoy nos han de servir de referencia.

4. Para una teoría del dogmatismo

En las líneas que siguen intento esbozar los puntos esenciales de una teoría del dogmatismo. En primer lugar, me ocuparé del dogmatismo en general. En segundo lugar, del dogmatismo en los dos casos concretos del marxismo y psicoanálisis, como tesis ambas que componen lo que en el sentido estricto del término se denomina «teoría»; es decir, el conjunto de saberes de precisión cuasi total, adquiridas mediante el ejercicio de la racionalidad y que sirven a una explicación de los hechos que abarcan un universo determinado. Hablo de saberes de precisión cuasi total, porque una teoría—en el sentido que aquí damos a este vocablo—si ha de ser «científica», ha de poseer las tres condiciones siguientes:

1.ª Ser abierta, es decir, susceptible de modificación (ampliación, cambio parcial) a tenor de los hechos que en el futuro se aporten.

2.ª Ser comunicable, o sea susceptible de ser entendida.

3.ª Ser verificable, es decir, ser práctica.

Ante todo una aclaración. Lo más interesante para una teoría del dogmatismo en el ámbito del marxismo y del psicoanálisis estriba en el hecho siguiente: ambas tesis —cada una de ellas de alcance diferente, desde luego— componen lo que hemos denominado una teoría, es decir, han sido adquiridas en el ejercicio de la racionalidad. No obstante, los usuarios de las mismas no están garantizados frente a cualquier suerte de irracionalismos (de racionalizaciones) tanto en el juego meramente teórico cuanto en la proyección práctica de la teoría. De esta guisa, la contradicción es mucho más ostensible que en aquellas otras tesis en las cuales, forzosamente, se aboca al dogmatismo por su carencia de apertura y su subsiguiente necesidad de cierre, su incomunicabilidad fuera de la pertenencia al mismo círculo de partidarios

y su imposibilidad de verificación en la praxis. Esta contradicción es en cierto sentido justificada, merced a que la teoría misma se encuentra en desfase entre el nivel de desarollo alcanzado en orden a la posibilidad de responder y la cuantía de las preguntas que el hombre puede hacerse en ese mismo momento. Pese al alto grado de evolución de nuestros conocimientos científicos y de los logros tecnológicos de hoy día, es por demás notorio que la capacidad de preguntar va siempre muy por delante de nuestra posibilidad de responder «científicamente». De esta forma, un espíritu científico ha de imponerse siempre una cierta resignación, la que le depara la necesidad, si ha de ser riguroso, de suspender el juicio antes que precipitarse en la extrapolada respuesta a que se ve abocado desde fuera, por los contradictores de la concepción científica del mundo. Pero esta resignación es tan sólo patrimonio de unos pocos y no es, ni mucho menos, usual en los por otra parte científicos en el sentido estricto del vocablo. Pues la mayor parte de los científicos que hoy mismo cultivan, y con éxito, una determinada rama del saber, se hallan excesivamente limitados—autolimitados—por la propia división del trabajo, hasta el punto de no ser excepcional sorprender en ellos mismos, fuera de su ámbito, una concepción ingenua y escasamente rigurosa; en contraste con la disciplina intelectual que suelen observar en su propio territorio, y de la cual se muestran, con razón, grandemente celosos.

Hay, pues, una razón histórica que incita al dogmatismo, esto es, a completar *la* teoría, no mediante la adición de hechos nuevos, de descubrimientos, en el sentido literal de la palabra, sino mediante la teorización, es decir, la especulación. Podríamos decir que acostumbrados como estamos a que se nos presten concepciones acabadas del universo, que calman ilusoriamente la angustia del no saber, no nos hacemos a la necesaria resignación de que ese no saber es histórico, como faz negativa del pensamiento positivo, del saber científico. Podemos aquí recabar para nuestro objeto, y a título de

comparación, el llamado «efecto Zeigarnik»: un problema irresuelto tiende a resolverse de la manera que sea, como forma de superación del mismo, y como respuesta a una necesidad económica del organismo de subvenir a otras realidades, que ahora se le presentan como incitaciones. El problema irresuelto queda más fijo en nuestra mente y grabado más intensamente en nuestra memoria, hasta que por fin se obtiene una solución, real o infundada, pero solución *para* el sujeto. Mas además, recordemos aquella ley de la pregnancia, de la cual el citado «efecto Zeigarnik» es tan sólo una expresión, de la tendencia a completar la forma abierta, la estructura asimétrica.

Pero además de estos procesos psicológicos, que explicarían el dinamismo de que el sujeto se vale para escapar de la insuficiencia histórica de la teoría, hay, por otra parte, dinamismos sociológicos, que son, por decirlo así, el primer estadio de ese proceso que con ulterioridad se hace psicológico. Se trata de que una concepción del mundo implica la subversión, en un aspecto parcial o total, de otra, de modo tal que o la niega en parte o en todo. Es más, la negación parcial o total se lleva a cabo con una interpretación incluso de las «razones» por las cuales la concepción del mundo previamente negada se sostuvo o se sigue sosteniendo. Está claro que cuando hablo de una concepción del mundo estoy haciendo ver que no se trata de una mera constatación de hechos. Si así fuera, ¿qué inconveniente habría en sustituir nuestra interpretación de los mismos por la interpretación que ahora se nos ofrece con caracteres de objetividad? Una concepción del mundo es algo más que una simple hipótesis sobre la naturaleza del mundo o los objetos del mundo. Una concepción del mundo es eso, involucrado con los *valores* que han hecho posible mi operatividad en él. No se trata, pues, de «mis opiniones», en el sentido intelectual de las mismas, sino también de «mis estimaciones», las cuales están en inmediata o mediata dependencia de mi situación, esto es, de las condiciones objetivas que como persona social poseo. Con otras pa-

labras, una concepción del mundo es un complejo ideológico en el que quedan involucradas mis seguridades personales en el sistema de referencias sociales, políticas, filosóficas, religiosas, etc. En este sentido, la nueva concepción del mundo suplanta, como aspiración o de hecho, a la otra, y además explica a esta última, como expresión de estadios elementales del pensamiento, residuos míticos, dependencia de precisos condicionamientos economicosociopolíticos, etc. La índole de la interpretación que se hace acerca de la concepción del mundo que ahora se niega depende estrictamente de la concepción que se pretende imponer como sustitutiva. Así, por ejemplo, Darwin pudo suponer que las resistencias a la penetración de su teoría era, en principio, de carácter estríctamente científico. Al parecer, sus hechos no eran admitidos en calidad de tales. Pero más tarde, cuando se pudo observar las implicaciones que sus teorías mismas deparaban, Darwin mismo advierte que no se trata de un limitado debate estrictamente científico, sino que su teoría compite con la concepción previa del mundo habitual en su época. De manera más o menos expresa, y de modo que, desde nuestro punto de vista de hoy, se puede considerar quizá incompleto, él mismo da, a expensas de su concepción nueva del mundo—que es siempre también concepción del hombre—, su peculiar interpretación acerca de la antigua a la que quisiera desplazar. Haríamos, no obstante, una extrapolación psicologista si, al modo de Freud, adujéramos que se trata de una herida al narcisismo. No es sólo el yo como entidad abstracta la que aquí yace herido. Simplemente *aparece* herido, cuando en realidad lo que está afectada es la seguridad del Yo. Parafraseando a Marx, diríamos que así como el hombre es lo que son sus relaciones sociales, una concepción del mundo, la ideología adoptada por una clase, grupo o persona singular, representa, a través de complejas mediaciones, precisamente «las» relaciones sociales. Esto es, el nexo que sirve de unión al Yo con la comunidad y a la comunidad misma. La ruptura ideológica es, por tanto, un acontecimiento de

suma gravedad, porque fuerza a quien o quienes la suscitan no sólo a ser ya de otra manera a como fue o fueron, que esto es cronológicamente secundario, sino ante todo a la pérdida de sus relaciones sociales. Se comprende, pues, el aferramiento a una ideología con toda suerte de dinamismos irracionales, porque está en liza la crisis de la relación, hasta ahora segura, del sujeto con la realidad. El dogmatismo constituye nada más que la forma definitivamente cerrada de defenderse contra una inseguridad que no proviene, paradójicamente, del exterior, sino del interior (de la clase, grupo o persona). Una actitud abierta no es simplemente una actitud liberal, sino ante todo segura, merced a la racionalidad puesta en juego para subvenir a la explicación de lo ya explicable y a la suspensión del juicio de lo todavía inexplicable.

5. Ideología versus criticismo

Mientras la «teoría», en el sentido que estamos dando al vocablo a lo largo de nuestra exposición, supone la sistematización de los saberes particulares en el ámbito de una síntesis racional, la ideología se comporta como una racionalización teorética, gracias a la cual «se explica», a través del cierre, lo que aún es inexplicable. La ideología, pues, verifica aquella serie de extrapolaciones que considera imprescindibles para dar cumplido fin a tesis prejuzgadas. A nivel personal o de grupo—grande o pequeño—la ideología satisface en la medida en que comporta seguridad para quien la adopta, una seguridad que, a todas luces, implica la opacidad frente a la realidad como problema, o, dicho de otra forma, frente a la dialecticidad de todo lo real. No hay ideología sin falsa conciencia. Falsa no sólo en la concepción misma de la realidad total, sino también frente a uno mismo. La falsa conciencia, pues, tiene una doble vertiente, según se la estime desde el lado del objeto o desde el lado del sujeto. Respecto del primero, mediante la racionalización que la complementación ideológica consigue, se

trata de una falsa conciencia de la realidad, merced a la cual la realidad deja de ser «lo que hay», es decir, el objeto de la actividad humana en un momento histórico preciso, para tornarse «lo que debe ser», la realidad que imaginamos que hay, la que nos conviene que sea. De esta forma, el sujeto no opera sobre la realidad, sino sobre *su* realidad, la realidad fantaseada y, en consecuencia, la praxis es definitivamente errada. Pero, a su vez, este error práctico es insubsanable, a expensas de una nueva ideologización. De este modo, la praxis no deviene en prueba indeclinable de nuestra inapercepción teórica, sino que, cerrándose el círculo de la racionalización suscitada, se interpreta de forma que convenga a nuestras actitudes aprióricamente adoptadas.

Por parte del sujeto, la falsa conciencia de la realidad deviene, de no ser superada, en más y más decrecimiento del sentido de lo real. Con otras palabras, la falsa conciencia genera aún más seguridad en el error, menor posibilidad de inteligir el error como tal y, a la inversa, mayor identificación del error como «verdad».

La consecuencia de esta doble dirección en que camina la falsa conciencia de la realidad es el aislamiento de la realidad. Pero a mayor apartamiento de esta misma, mayor necesidad de distorsión a favor de la subjetividad, de forma que la seguridad pueda seguir manteniéndose como constante. Sólo a expensas de la deformación constante de la realidad puede el sujeto mantenerse seguro, a costa, como hemos dicho, de la pérdida progresiva del sentido de lo real. Sólo con la falsa conciencia de su estancia en la verdad como absoluta, como inmóvil, cerrada a toda instancia que la problematice, la seguridad puede conservarse. El dogmatismo aparece así como petrificación—con independiencia del carácter racional de la doctrina que se sustente—precisamente por la racionalización que de la misma se hace como adopción indiscutible e indiscutida. Tras la petrificación final, el sujeto aparece impermeable a toda la realidad y radica en la realidad adialécticamente, como expresión de su inmovilidad permanente, que le depara así la seguridad

que le falta. No es necesario discutir, se está en la verdad como axioma, es decir, como dogma.

Frente a la ideología, la «teoría» aparece como un sistema abierto que acoge a los hechos dados, es decir, a la realidad como objeto en donde la actividad humana opera, y a la cual es necesario engarzarlos, aunque ello signifique la oposición a la realidad deseada. Frente al desrealismo de la ideología, la teoría es criticismo o, mejor, realismo crítico.

2. La axiología en Marx y en Freud

A. La axiología en Marx

Las páginas que siguen pretenden hacer ver que la teoría del valor en Marx responde a las siguientes premisas:

a) Carácter trascendente de su tesis, en el sentido de ser trasvasable a una teoría general del valor a partir del análisis del valor en el plano estrictamente económico.

b) Adscripción a la teoría subjetivista de los valores, merced a la cual el valor de una cosa—o de una norma, según veremos después—no radica en el objeto, sino en el sujeto que lo confiere.

c) Relatividad histórica—historicidad—del valor, en buena parte derivada del rango subjetivo que el valor posee.

El método que Marx utiliza para el desarrollo de sus tesis es, netamente, el método dialéctico, inherente a la dialecticidad con que se expresa en el mundo real el uso mismo de los valores.

La exégesis que sigue se hace a expensas de los siguientes textos:

1. *Contribución a la crítica de la economía política.*
2. *Grundrisse der Kritik der Politische Ökonomie.*
3. *El capital* (1).

Comenzaremos con el examen de la dialecticidad de los valores que Marx descubre, y merced a la cual—es decir, a la utilización asimismo del método dialéctico—muestra los sucesivos momentos por los que pasa determinado valor.

1. Dialecticidad de los valores

La dialecticidad de los valores se pone de manifiesto en momentos distintos, cada uno de los cuales, según se verá, supone la negación en parte del anterior.

El *primer momento* se concreta en el valor de uso de una cosa. Una cosa cualquiera tiene un valor de uso cuando es susceptible de ser utilizada para la satisfacción de las necesidades humanas. El valor de uso, pues, entraña la relación (dialéctica) sujeto-objeto. El valor de uso de una cosa implica tanto el objeto que ha de ser usado cuanto el sujeto que ha de usarlo. No importa ahora el que estas necesidades «provengan del estómago o de la fantasía» (2). Importa que son necesidades y que ahí están los objetos para satisfacerlas. El valor de uso se detecta en la medida en que el hombre encuentra en el objeto propiedades tales que hacen factible su utilización para esa satisfacción. Sería, pues, tan impropio decir que el valor está en el objeto solo, como sólo en el sujeto que ha de conferirlo. Son precisos ambos. Está claro que el valor de uso de una piedra no estriba en que con ella se pueda clavar, si no es a través de un sujeto que sabe que con ella puede verificar tal acción que ahora mismo precisa. Del mismo modo—y trasladándonos ahora al ámbito de la norma en general—no podría decirse de determinada acción que es buena o que es útil si tal acción se considera aislada del contexto en que se realiza,

de modo tal que venga a subvenir a determinada solución en un sentido, por decirlo así, favorable.

El *segundo momento* dialéctico estriba ahora en la oposición entre sujetos, cada uno de los cuales es a su vez poseedor de determinado objeto. O sea, el que resulta de la intercambiabilidad de las cosas con valores de uso. El objeto-útil (es decir, con valor de uso) A ha de ser intercambiado con el objeto-útil B. En tanto uno de estos objetos es susceptible de ser cambiado por otro y este otro por el primero, ambos dejan de ser en parte objetos con valores de uso para ser, ante todo, objetos con valores de cambio, esto es, objetos que valen y, por tanto, valen para el cambio. Sólo merced a esta transmutación la transacción puede verificarse. Lo importante es que ambos objetos son cualitativamente distintos—puestos que cada uno se usa para determinado fin—y, sin embargo, forzosamente, han de tener algo en común que los haga susceptibles de ser intercambiados. Pero esto que tienen en común no es propiedad de los objetos (salvo la de ser objetos reales) (3), sino que radica en los poseedores o productores de esos mismos objetos, a saber, el trabajo en ellos invertido. Cuando se trata de mercancías, esta equiparación o conmensurabilidad es factible a través del valor que se le confiere al trabajo realizado; por ejemplo, en forma de valor de la duración de la jornada de trabajo invertida en la producción de esos objetos. Pero, en contra de lo que a primera vista pueda parecer, también ello afecta a objetos para los que no cabe aplicarles el valor del trabajo realizado. Es evidente que no es mensurable el trabajo invertido en la realización de una obra de arte, pero sí lo es una vez que el trabajo, poco o mucho, se objetiva en el objeto producido, es decir, como producto, como rendimiento. De esta forma, también una obra de arte, en un sistema netamente mercantil, se convierte de objeto de valor de uso en objeto con valor de cambio, susceptible de ser vendido en una cantidad equivalente al trabajo efectuado por el obrero, el profesional o el capitalista, cada uno en sus respectivas esferas.

No hay que perder de vista—lo que, a mi juicio, hace Lefebvre (4)—que «la magnitud de valor de un objeto no es más que la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción» (5), con lo que se advierte que no todos los trabajos son cuantitativamente idénticos, sino que a su vez son socialmente distintos. Así, un cuadro de Picasso puede ser un trabajo fácil, breve, mas socialmente es de cuantía superior, a la hora de su estimación como mercancía, que el trabajo de un médico o de un peón. En cualquier caso, la relación dialéctica que tiene lugar en el proceso de intercambio no es de índole cualitativa—puesto que el objeto no es estimado ahora en su valor de uso—, sino cuantitativa, en la medida en que adquiere un valor para la transacción. De ser un objeto para uso se ha convertido en un objeto que vale, y que vale tanto y cuanto, precisamente para el cambio. Esta transformación se lleva a cabo mediante el paso del momento del valor relativo al valor equivalencial. El objeto A, en tanto no es socialmente referido a otro, pero se piensa hacerlo, posee un valor relativo. El valor como mercancía sólo aparece cuando se le equipara a otro, o a determinada cuantía de dinero, lo que es en el fondo lo mismo (6).

Así pues, como dice Marx, «la primera característica con que tropezamos al estudiar la forma equivalencial es ésta: en ella, el valor de uso se convierte en forma o expresión de su antítesis, o sea el valor» (7). Y es realmente su antítesis porque nada hay más peregrino, dentro de su cotidianeidad, que el hecho de que yo haga un cuadro *no exclusivamente* para que se use como tal, sino para que se venda, o suministre una bebida *no meramente* para que se beba, sino para que se pague por ella determinado precio (si se bebe o no nada me importa, como en el fondo importa menos al escritor que su libro se lea cuanto que se compre). Pero hay, además, otras dos antítesis escondidas en esta forma transaccional, mediante la cual los valores de uso se convierten en valores de cambio:

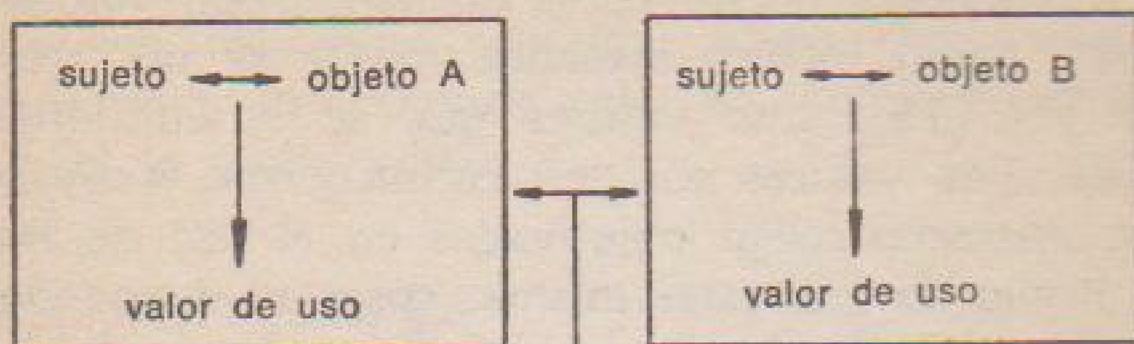
1. Cada objeto ha sido producido merced a un tra-

bajo concreto; mas, no obstante, a la hora del cambio, se soslaya éste y se habla del trabajo en abstracto, de forma tal que nada importa el modo como fuera producido, por su reducción al proceso general de producción.

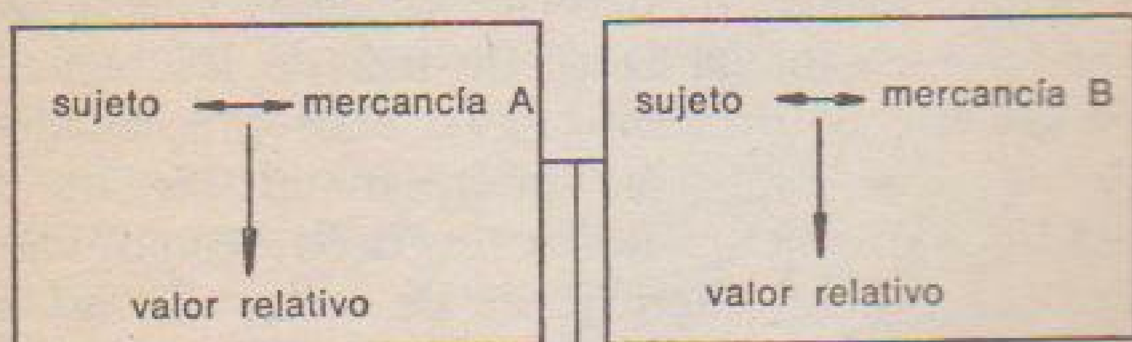
2. El trabajo de producción del objeto, que fue netamente privado, ha de ser verificado de modo tal que sea trabajo social, es decir, que pueda ser intercambiado. Si no lo es, con independencia de que el trabajo para la producción haya sido extremoso, el objeto no posee valor de cambio alguno, es decir, no posee valor. Tal fue el caso de un cuadro de van Gogh en vida de él (8).

Ahora bien, tales momentos dialécticos son expresivos de un modo de transacción capitalista. Por ello conducen a una solución dialécticamente inobjetiva, a saber, que los objetos sólo poseen valor dentro del sistema cuando adquieren el carácter de objeto-mercancía (9). Naturalmente que todo trabajo ha de ser, si es trabajo útil, una forma de trabajo social, esto es, trabajo para otros. Pero no es lo mismo intercambiar objetos para ser usados en sus propiedades reales—el cuadro para ser gustado, la bebida para ser deglutida, etc.—que en las ficticias propiedades que se le confieren cuando se producen para ser vendidos. Lo que caracteriza a los que de grado o por fuerza habitan en el sistema capitalista es que han de producir mercancías, porque son éstas las únicas que valen. Como advierte Marx, muchos «no lo saben, pero lo hacen». Otros lo saben, «pero [ello] no disipa ni mucho menos la sombra material que acompaña al carácter social del trabajo» (10). La mercancía aparece así como de valor propio, es decir, como si por sí misma poseyese valor, y adquiere de esta forma un rango que Marx denominó, como es sabido, fetichista (11). El cuadro adjunto muestra los sucesivos momentos de la producción del objeto hasta desembocar en la forma fetichista del mismo como mercancía.

1.er momento
dialéctico:



2.° momento
dialéctico:



valor equivalencial

valor como mercancía

forma desarrollada: dinero

2. Subjetividad

Los valores de las cosas no son, pues, valores-de-las-cosas, como incluso semánticamente se nos quiere hacer ver (12), sino valores que se le confieren a las cosas. Los valores son, en consecuencia, subjetividades que aparecen luego objetivadas en el uso de las cosas. El hecho de que estas mismas cosas se denominen «útiles» implica la extrapolación efectuada *desde* el sujeto al objeto. «La utilidad de un objeto lo convierte en valor de uso» (13). «Cada objeto representa un conjunto de las más diversas propiedades, y puede emplearse, por tanto, en los más diversos aspectos. El descubrimiento de estos diversos aspectos y, por tanto, de las diferentes modalidades de uso de las cosas, constituye un hecho histórico» (14). «Las propiedades materiales de las cosas sólo interesan cuando las consideramos como objetos útiles, es decir, como valores de uso» (15). «La objetivación de valor de las mercancías se distingue de Wittib Hurtig, la amiga de Falstaff, en que no se sabe por dónde cogerla» (16). El vocablo «subjetividad» debe ser entendido en este contexto no sólo con referencia al valor conferido por el sujeto en tanto individuo, sino como sujeto social (17). Así, «las mercancías sólo se materializan como valores en cuanto son expresión de la misma unidad social: trabajo humano..., por tanto, su materialidad como valores es puramente social» (18). «El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos del trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos física-

mente metafísicos o en objetos sociales» (19). Y cuando cita la fórmula de «el economista leyendo en el alma de la mercancía: el valor es un atributo de las cosas... el valor, atributo de las mercancías... una perla o un diamante son valiosos», apostilla: «hasta hoy, ningún químico ha logrado descubrir valor de cambio en el diamante o en la perla» (20).

3. Historicidad-relatividad

El valor de cambio que los objetos poseen y que les confiere el carácter de mercancías es propio del sistema capitalista. Las formas precapitalistas de producción no son cuando menos totalmente mercantiles. Por otra parte, la magnitud del valor puede variar a medida que crece o decrece la producción, puesto que, en conclusión, el valor (relativo o equivalente) de una mercancía «depende exclusivamente de la posición que esta mercancía ocupe dentro de la expresión de valor en un momento dado» (21). Cualesquieras cosas dejan de tener, al menos para un plazo de tiempo históricamente abarcable, el valor que tuvieron con anterioridad.

4. Teoría general-concreta del valor

La consideración dialéctica, tal y como la entendió Marx, incita a suponer que la formulación del valor en términos de crítica de la economía capitalista podía ser traspuesta a una teoría más amplia de todo valor, siempre y cuando se mantenga su referencia al sistema dado como «situación». De esta forma, la concepción económica del valor sería tan sólo la concreción en una particularidad de tesis susceptibles de ser ampliadas y que hoy definiríamos como de rango antropológico. No obstante, Marx es cauto en este respecto, sobre todo en su última época, consciente del carácter histórico de cualquiera situación. «Algunos se esforzarán en borrar o confundir todas las diferencias históricas formulando leyes del *hombre en general*», dice irónicamen-

te (22). Las formas de producción hacen del hombre un objeto distinto según su situación, del mismo modo que el hombre hace de modo distinto con los objetos de acuerdo a ella misma. «En la producción, el hombre se objetiva y en el hombre el producto se subjetiva» (23). De esta forma, «el conjunto de estas relaciones de producción [que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productoras materiales] constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia» (24).

Son todas estas inferencias las que a Marx impiden la elaboración de una teoría general del hombre, que en verdad no puede hacerse sin caer en una contradicción con sus propios resultados. No se puede aseverar sobre *el* hombre, si en verdad son los hombres distintos según las realidades sociales en que se sustentan. No sobre el hombre en general, sino sobre el hombre que hay es sobre el que puede hablarse. Y no debe hablarse sino de aquello a que puede hacerse referencia por su existencia aquí y ahora. El aquí y ahora es —apenas hay que subrayarlo—la realidad social concreta, esto es, determinada por la peculiaridad de sus relaciones de producción.

Lo que sí puede hacerse legítimamente es trasponer los resultados obtenidos en el análisis de una situación concreta a cualquiera otra, con la cual sólo existen diferencias de contenido, y ver así, a través de la corroboración de idénticas leyes, la desigualdad tan sólo meramente adjetiva que se postulaba. Con otras palabras, formalizar las distintas situaciones al margen de la cualidad de los predicados existentes en cada una. En este sentido es esto lo que Marx—no sin cautela—lleva a

cabo cuando a título de ejemplarizaciones compara la dialéctica del valor con la de la conciencia de sí, que diríamos en lenguaje de hoy (25). «Al hombre le ocurre *en cierto modo* (el subrayado es mío) lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte, 'yo soy yo', sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género hombre» (26). El valor (general) de cambio que en el mercado posee determinado objeto de uso adquiere, pues, el rango de valor como mercancía—es decir, general—a través de la equivalencia con otro valor de uso, del cual no acepta su particularidad de tal, sino su generalidad de objeto-con-valor-de-cambio determinado (es decir, precio). Este trasvase de la particularidad (materialidad) a la abstracción, «que es la esencia del valor, es de carácter genuinamente social» (27), como hemos indicado antes, y permite operar con ella de la misma forma que se puede operar con las seudoentidades abstractas una vez que son objetivadas de alguna manera. Marx explica esto de la forma siguiente: «Al expresar su esencia de valor como algo perfectamente distinto a su materialidad corpórea y de sus propiedades físicas, la forma relativa de valor de una mercancía da ya a entender que esta expresión encierra una relación de orden social» (28). En nota al pie ejemplariza: «Con estas determinaciones por efecto reflejo ocurre siempre una cosa curiosa. Tal hombre es, por ejemplo, rey porque otros hombres se comportan respecto a él como súbditos. Pero ellos a su vez *creen* (subrayado, mío) ser súbditos porque el otro es rey» (29). Y cuando advierte el carácter fetichista de la mercancía, inherente al hecho de que se le hace adoptar un valor que no posee, añade: «Si queremos encontrar una analogía a este fenómeno tenemos que

remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres» (30).

Quiere esto decir, desde nuestro punto de vista, las siguientes dos cosas: *a)* Que se puede tratar del valor en general como una formalización de comportamientos estimativos particulares. *b)* Que independientemente de que el valor objetivo no exista sino como ilusión que el hombre ve en las cosas—sean cosas propiamente dichas, sean actos—, el hecho mismo de que a través de la falsa conciencia se opere con tales valores, así como del hecho de que se le dé valor (relativo o absoluto) a la cosa o a la acción, confiere una objetivación del mismo en el comportamiento que lo hace susceptible de análisis. El carácter fetichista de la mercancía, que para Marx es una «forma absurda y disparatada» (31), no implica en modo alguno que el análisis deba ser postergado. Porque «estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa» y en consecuencia de la ideología que sobre ellas se monta. «Son formas *mentales* (subrayado, mío) aceptadas por la sociedad, y, por tanto, *objetivas* (subrayado, mío), en que se expresan las condiciones de producción de *este* régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías» (32). Así pues, si es la realidad social la que hace la conciencia, una realidad social que opera con (falsos) valores en el orden económico habrá de concluir en una superestructura «ideológica», esto es, también con (falsos) valores en el orden del comportamiento no económico. No constituye, pues, extrapolación alguna, según pienso, que la desmitificación del valor en el nivel mercantil implique, en el contexto del pensamiento marxista, el desmantelamiento de una teoría general de la objetividad del valor, es decir, de la ética como entidad abstracta, objetivista, de la que es su ideología. La axiología de Marx es, pues, legítimamente

transferible desde el plano del análisis concreto de la crítica económica en el que a conciencia se circunscribe, al más general, pero concreto, también, de la superestructura del sistema.

5. Crítica de la axiología objetiva

Por una parte, la tesis de Marx acerca del valor contiene de positivo la mostración del rango subjetivista de todo valor (como una «formación *mental*»), así como de la ulterior objetivación del mismo por la adopción de una función social. Por otra parte, la axiología de Marx implica una crítica de la axiología objetivista, cualquiera sea el nivel en que ésta se considere. La axiología de Marx es—como no puede ser de otra manera, precisamente por el carácter dialéctico de la misma—estrictamente polémica. Todo escrito marxista *ha de serlo*. Pues la polémica entraña el momento en que la teoría deviene en praxis revolucionaria, aun manteniéndose en el plano de la superestructura, esto es, de la formación teórica adoptada por la estructura a la cual se desmonta. No cabe en verdad una tesis revolucionaria sin la contrapartida, la antítesis, en este caso la forma contrarrevolucionaria a la cual se opone y contra la cual se dirige.

Pero, ¿en qué radica, fundamentalmente, el carácter crítico de la axiología marxista? A mi modo de ver, en el hecho de que mediante el análisis de la superestructura que implica la admisión del valor como una propiedad de la cosa—o de la norma, esto es, de la acción en general—, es esta cosa la que adquiere el rango de fetiche; esto es, de objeto por sí mismo capaz de poseer el valor que se le atribuye, al propio tiempo que se le desprende de su valor real, el que resulta del uso de ese objeto como tal para la satisfacción de la necesidad. Así pues, el segundo momento dialéctico, aquel en el que el valor de uso de la cosa es suplantado en parte por su valor de cambio, que se alzaprima sobre el primero, resulta de la enajenación de las

propiedades materiales del objeto, y, en su lugar, de la proyección en el mismo de la propiedad de ser valor (valioso) como mercancía. En el orden de una consideración más general, por ejemplo en el de las relaciones interpersonales, ello significa, nada menos, que la alienación de las reales cualidades de los hombres en favor del valor que éstos adoptan como sujetos sociales. La relación interpersonal, en efecto, en la sociedad capitalista, está contaminada por el valor que se le confiere a cada cual de acuerdo al valor social que su rol posee. El sujeto A y el sujeto B no se comunican recíprocamente de acuerdo a las cualidades intrínsecas que para ambos cada uno posee. Todo ello queda postergado en favor de la significación que como sujetos poseen en el orden del valor que asimismo se les ha adjudicado en las relaciones de intercambio. La elección de una determinada relación interpersonal está supeditada mucho más a lo que cada cual *interesa* del otro, socialmente considerado, que al mero interés que el valor de uso de cada cual entrañe para ese otro. Que la amistad, el matrimonio, etc., sean en definitiva clasistas, no es, ni más ni menos, que una consecuencia de este hecho. La amistad, el matrimonio, se hacen («unos no lo saben, pero lo hacen»; otros, por el hecho de saberlo «no disipan...») a expensas del valor de cambio que el otro posee para uno, y, secundariamente, por las cualidades personales que recíprocamente se consideran. Hay, pues, también, en este plano de la relación interpersonal, una dialéctica falsa, inobjetiva, que conduce a la alienación del ser real del hombre por su «representatividad» como objeto social. De la misma manera que la mercancía es más «lo que vale» que lo que se usa, también el hombre, en una sociedad mercantil, es sobre todo «lo que puede» y apenas «lo que es».

6. Antropología concreta

Pero la tesis de Marx no puede generalizarse hasta convertirse en un absoluto, cual sería la constitución

de una teoría general de las relaciones humanas. Toda relación interpersonal o, más genéricamente, interobjetiva, no puede concebirse por fuera de las condiciones reales en las cuales se desenvuelve. Una antropología dialéctica no es una antropología general, salvo por el hecho de la utilización de una metodología dialéctica. Una antropología correcta sólo puede hacerse sobre la base del análisis de los comportamientos humanos en unas condiciones reales dadas. El soslayo de estas últimas, el intento de hablar del hombre en general, es una abstracción y, como tal, mera especulación metafísica. El hombre en abstracto no existe, salvo en el sustantivo que lo designa. Existe, por el contrario, «este», «ese», «aquel» hombre, y si cabe la posibilidad de una cierta sistematización genérica es en la medida en que—al margen de la individualidad de cada cual—están en una situación en cierto modo común, que homogeneiza su comportamiento. La única antropología posible como ciencia es la antropología concreta, que por sí misma se autocondena a dejar de tener vigencia en un momento determinado para ser tan sólo mera cuestión histórica. La relatividad del valor implica, lógicamente, la historicidad del valor de todas las cosas, entre otras de las propias ciencias que se ocupan de ellas. El cometido de un análisis científico es superar—negar—el análisis científico anterior, y dejarse superar por el análisis venidero. Pretender la sistematización de una antropología «definitiva» sería darle a ésta un valor, hacer de ella misma un fetiche, caer de esta forma en una contradicción con nuestras propias aseveraciones. La antropología de Marx es análisis de necesidades concretas, o, mejor, de las necesidades que surgen en una situación concreta. Por eso, como alguna vez ha dicho, cada época se plantea (como necesidad) sólo aquellos problemas que puede resolver, en tanto éstos se convierten en instancias conscientes que pugnan ahora, lógicamente, «científicamente», por satisfacerse. Puede hablarse de una «lógica de la relación necesidad-satisfacción», en efecto. El proceso sería el siguiente: una

necesidad cuando no es sentida deja de ser una necesidad precisa; en la medida en que no es satisfecha, porque entre otras cosas se carece de consciencia de ella misma, se presenta como una instancia difusa, que tiende asimismo a su indeterminada satisfacción. Por eso da lugar a racionalizaciones que pueden adoptar formas tales como la resignación ascética, la esperanza en una satisfacción ultraterrena, etc. Cuando tiene lugar la toma de consciencia total de la necesidad se da, de inmediato, la de su posibilidad de satisfacción. La necesidad se siente como concreta y de igual modo su posibilidad de satisfacción. Ello implica un análisis de la situación, el cual debe concluir en la aprehensión de las relaciones dialécticas existentes en la misma. Dada una situación en la que las necesidades son tales y tales, se trata de determinar de qué forma es posible obtener su satisfacción. La lógica de la necesidad-satisfacción sustituye utópicos impulsos morales dirigidos al logro de la satisfacción que se precisa. No es, pues, en una consideración científica de la estructura social, el impulso moral el que suscita su transformación. La instancia ética a la misma es una forma supraestructural de concienciar la necesidad. Pero cuando no es más que esto, cuando el impulso moral hacia la transformación, por ejemplo de una sociedad que ahora dispone de posibilidades para ser más justa, no está sustentado sobre la lógica de la necesidad-satisfacción, se retrae en sí mismo y acaba por agotarse.

La dialéctica necesidad-satisfacción plantea, además, repitámoslo, tal relación en términos históricamente precisos. Hablar de una aspiración del hombre a la felicidad es un residuo de ideologías superadas por su abstractismo. La felicidad es un estado y, como tal, sería una situación ya hecha, estática, lograda. La felicidad así imaginada es el resultado de una consideración adialéctica de la relación necesidad-satisfacción, que tiene su por qué. No hay por el contrario felicidad, sino satisfacción de necesidad, la cual deja paso a necesidades de rango cada vez menos elemental que instan al sujeto a su satisfacción, y así reiteradamente. Del mismo modo, resulta inútil el plantea-

miento abstracto de la libertad. Dos sujetos en situaciones socialmente distintas pueden clamar por la libertad al mismo tiempo. Pues bien, en cada uno de ellos la libertad que se solicita habrá de ser *una* forma de libertad, la que de inmediato precisa, la que siente como necesidad. No hay, pues, libertad, sino libertades. De aquí que el proceso sea en sí mismo inacabable y, precisamente por esto, motor asimismo de la perpetua dinamicidad de la historia.

B. La axiología en Freud

La intelección de la axiología de Freud, que comprende tanto los momentos sincrónicos cuanto los diacrónicos —es decir, que es analítica y genética (en el sentido de «dinámica»)—ha de partir de su consideración de la persona como sistema dentro del contexto que implica, por una parte, la «interioridad» de la persona misma, por otra, la de sus relaciones con «el mundo exterior». «Su propósito [el del psicoanalisis] es robustecer al Yo, hacerlo más independiente del Super-Yo, ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse nuevas partes del Ello. Donde era Ello ha de ser Yo» (33). Todo este párrafo se resume en esta fórmula: el objetivo del psicoanálisis es adquirir concienciación. Pero concienciación, claro es, respecto de todas aquellas instancias que hasta ahora eran inconscientes, tanto en el irracional y primitivo sentido en que lo son las instancias del Ello, cuanto las secundarias y racionalizadas que corresponden al Super-Yo.

«Robustecer al Yo» significa incrementar el poder mismo de la conciencia, del saber sobre sí mismo, lo que sólo puede obtenerse mediante la ampliación de su campo de percepción. Porque el Yo no sólo limita con el mundo exterior, sino también, mediante la capacidad que en sí posee de autoflexión, con su propia percepción interna. Con otras palabras, el Yo posee—ha adquirido—la posibilidad de hacer de sí mismo un objeto de la realidad.

Es mérito de Freud haber dilucidado no ya la capacidad autoflexiva del Yo, sino específicamente la serie de vectores—del Ello y del Super-Yo—que se interfieren en la visión nítida de la propia realidad (34).

«Hacerlo [al Yo] más independientemente del Super-Yo» implica no la anulación de la conciencia moral, sino simplemente la concienciación de la estructura y dinámica de los vectores que la componen, de forma tal que, por eso mismo, el Yo posea dominio racional sobre el Super-Yo, en sustitución del hasta entonces seudorracional poder de éste sobre el Yo. Y puesto que el Super-Yo es genéticamente una ultraestructura del Ello, el propósito del análisis ha de estribar, ante todo, en ampliar el Yo, es decir, en la autoconcienciación de cualquiera instancia insconciente. Por eso, «donde era Ello ha de ser Yo».

Todo esto significa que, ajustándose al pie forzado de la concepción de la persona en Freud, nada más lejos de ella que la imagen de un sistema estratificado, de límites precisos y definitivos (35). Precisamente fenómenos como los de la agravación de los síntomas, la precisión ulterior de un tratamiento ante nuevos motivos, esto es, la vuelta a situar en el insconsciente instancias hasta entonces sabidas, y fenómenos afines, explican el carácter flexible—de mero modelo—que el sistema freudiano de la persona posee (36).

1. El origen de la conciencia moral

La conciencia moral la compone el conjunto de normas—prohibitivas por indeseables, sustituidas por otras permisibles—que son imbuidas al sujeto para su aceptación en el mundo de los otros que compone «la realidad». Pero «la investigación psicoanalítica muestra que la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales en todos y tendientes a la satisfacción de ciertas necesidades primitivas. Estos impulsos instintivos no son ni buenos ni malos. Los clasificamos y clasificamos así sus manifesta-

ciones según su relación con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana» (37). Freud está ya, cuando redacta estas líneas, lejos de volver a suscitar el equívoco a que su denominación de «perversas» para tales tendencias diera lugar. La indiferencia como valor que la satisfacción de tales instancias posee inicialmente, ha de transformarse en «buenas» o «malas», de acuerdo a la estructura de esa realidad a que hemos hecho referencia, que se concreta en las «instituciones sociales». Pero estas formaciones sociales no aparecen primariamente al niño sino a través de la socialización parental. «De este modo, el Super-Yo del niño no es edificado, en realidad, conforme al modelo de los padres mismos, sino al del Super-Yo parental; recibe el mismo contenido, pasando a ser el substrato de la tradición de todas las valoraciones permanentes que por tal camino se han transmitido a través de las generaciones» (38). El componente diacrónico en la génesis del Super-Yo es, pues, decisivo para Freud. Por eso, a su entender, «la concepción materialista de la historia peca probablemente en no estimar bastante este factor. Lo aparta a un lado con la observación de que las 'ideologías' de los hombres no son más que el resultado y la superestructura de sus circunstancias económicas *presentes* (el subrayado, mío). Lo cual es verdad, pero probablemente no toda la verdad. La humanidad no vive jamás por entero el presente; en las ideologías del Super-Yo perviven el pasado, la tradición racial y nacional, que sólo muy lentamente cede a las influencias del presente y desempeña, en la vida de los hombres, mientras actúa por medio del Super-Yo, un importantísimo papel independiente de las circunstancias económicas» (39).

Así pues, la génesis del Super-Yo procede, para Freud, de la internalización del Super-Yo parental, el cual es, a su vez, la internalización de las normas que componen la realidad social estructurada. Para él, en determinadas circunstancias, allí donde la masa se asegura en un solo jefe, el conjunto de la misma posee, con referencia a éste, un mismo y solo Super-Yo (40).

2. La relatividad del valor

Aunque el dinamismo por el cual el valor, cualquiera que sea, es, para Freud, siempre el mismo—luego atenderemos a este respecto—, el contenido del valor es, no obstante, distinto según las culturas—es decir, según las instituciones—. El totemismo, el tabú, son en este sentido formas primitivas de organización de estas últimas. Por eso son simultáneamente de carácter «histórico y psicológico». Estas organizaciones, mediante las cuales el uso de los impulsos primitivos que tienden a las necesidades elementales es interceptado en pro de otras necesidades sociales, son aceptadas de por fuerza, inevitablemente. Incluso las formas aceptadas ya, en ignorancia de su origen, como sobrenaturales, esto es, la religión, no deben verse «como algo soberano, superior a toda actividad intelectual humana» (41). La religión sería, en consecuencia, la forma adoptada para «compensar la necesidad de protección del niño inerme y débil, y derivando sus contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuados en la vida adulta» (42). Y «siguiendo consecuentemente este modelo [es como] las religiones han podido imponer la renuncia absoluta al placer terrenal contra la promesa de una compensación en una vida futura» (43).

Las instituciones que encarnan los valores, desligadas ya de las motivaciones que instaron a su creación, son internalizadas a través de la primaria relación ambivalente parental, la cual, al propio tiempo que inculca protección y seguridad, inhibe los impulsos primitivos que instan al sujeto a su satisfacción egotista (narcisista). «Un tercer trozo de la actividad humana, altamente serio, aquel que ha creado las magnas instituciones de la religión, el derecho, la ética y todas las formas estatales, apunta en el fondo a facilitar al individuo el vencimiento de su complejo de Edipo y a derivar su libido, desde las vinculaciones infantiles a las vinculaciones sociales definitivamente deseables» (44).

3. El fetichismo del valor

La internalización de la norma puede constituirse en norma aceptada, al margen de toda prohibición, merced a dos órdenes de circunstancias: *a)* Precocidad con que se verifica. *b)* Irracionalidad de la introyección. En efecto, las instancias que ahora se introyectan acceden a un sujeto en el que todavía el Yo, como estrato consciente y racional, apenas está constituido. El sujeto es todavía un Ello relativamente indiferenciado, y cualesquiera contenidos que se le insuflen se rigen, para él, con arreglo al «principio del placer» (45). De aquí que el Super-Yo, como hemos dicho antes, sea de naturaleza inconsciente, o, mejor, se comporte dinámicamente como una instancia inconsciente. Quiere esto decir que la conciencia de la realidad está aún lejos de poseer el rango que en el mejor de los casos habrá de adoptar con posterioridad. Para el mundo del Ello la realidad psíquica se impone con idéntica categoría que la realidad externa al yo. «El carácter más singular de los procesos inconscientes (reprimidos), carácter al que sólo con gran esfuerzo se acostumbra el investigador, consiste en que la realidad mental queda equiparada en ellos a la realidad externa, y el mero deseo, al suceso que lo cumple, conforme en un todo al dominio del principio del placer. Por eso resulta tan díficil distinguir las fantasías de los recuerdos emergidos en la conciencia» (46). La pérdida del sentido de lo real—por tanto, la diferenciación categorial entre realidad y fantasía—no afecta sólo a las formaciones neuróticas, sino también a aquellas del mundo de la cotidianeidad en las que su procedencia es ignorada. Por eso, «estas formaciones son reales en un determinado sentido. Siempre quedará, en efecto, el hecho real de que el enfermo ha creado dichos sucesos imaginarios, y desde el punto de vista de la neurosis posee este hecho la misma importancia que si el contenido de tales fantasías fuera totalmente real. Estas fantasías poseen, pues, una realidad *psíquica* opuesta a la realidad *material,* y

poco a poco vamos llegando a comprender que en el mundo de las neurosis *la realidad que desempeña el papel predominante es la realidad psíquica*» (47). Pero estos presupuestos no son válidos solamente en las neurosis. Determinadas formaciones de la cultura que se manifiestan, pues, como aceptaciones colectivas, y, por tanto, con supuesta consistencia objetiva, son equiparables a las neurosis. La religión, por ejemplo, «sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana» (48). Y «la conciencia moral es la percepción interna de la repulsa de determinados deseos. Pero su particular característica es que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones ningunas y posee una plena seguridad en sí misma. Este carácter resalta con más claridad en la conciencia de culpabilidad, esto es, en la percepción y la condena de actos que hemos llevado a cabo bajo la influencia de determinados deseos. Una motivación de esta condena *parece* (subrayado, mío) absolutamente superflua. Todo aquel que posee una conciencia moral debe hallar en sí mismo la justificación de dicha condena y debe verse impulsado por una fuerza interior a reprocharse y reprochar a los demás determinados actos» (49). Este enlace indisoluble entre el mandamiento externo, convencional, y el interno (conciencia moral) se interpretaría, según Freud, de la siguiente manera: «Desde el punto de vista genético se explica esto, quizá, por el hecho de que primitivamente la función de la atención no era ejercida sobre el mundo interior, sino sobre las excitaciones procedentes del exterior y no recibía de los procesos endopsíquicos otros datos que los correspondientes a los desarrollos de placer y displacer. Sólo después de la formación de un lenguaje abstracto es cuando los hombres han llegado a ser capaces de enlazar los restos sensoriales de las representaciones verbales a los procesos internos, y entonces es cuando han comenzado a percibir, poco a poco, estos últimos. Hasta este momento habían construido los hombres primitivos su imagen del mundo proyectando al exterior sus percepciones internas» (50).

De aquí, el carácter elemental y fetichista de la norma

como valor absoluto, de alguna manera ligado a residuos primitivos (en el orden colectivo) o infantiles (en el orden individual). «Nuestra filosofía ha conservado rasgos esenciales del pensamiento animista, tales como la sobreestimación del poder de las palabras y la creencia de que los procesos reales del mundo siguen los caminos que nuestro pensamiento quiere señalarles. Sería, desde luego, un animismo sin actos mágicos» (51). El sistema de nuestros valores, que no sólo se traduce en la clasificación y calificación de las normas, sino en la estimación de la realidad según nuestros deseos, sería expresión de una visión acientífica del mundo, que en la filosofía se expresaría en forma de antropomorfismo, merced a la creencia fuertemente entroncada en la «omnipotencia de las ideas» (52).

4. El valor, expresión de la alienación

Todo este proceso implica la inhibición de instancias que, como hemos dicho a lo largo de estas páginas, suponen la privación de impulsos que tienden a la satisfacción de necesidades elementales, concretamente del placer. Por ello, el «principio del placer» se opone netamente al «principio de realidad». Mediante éste, el Yo busca ahora la plena integración en la comunidad a través de la internalización de la norma. Pero esta suplantación de la satisfacción de las necesidades elementales (del Ello) por las «reales» del Yo no se hace sin oposición simultánea. De aquí la ambivalencia frente a la aceptación de la norma. Por eso, «la etiología común a la explosión de una psiconeurosis o una psicosis es siempre la privación, el incumplimiento de uno de aquellos deseos infantiles, jamás dominados, que tan hondamente arraigan en nuestra organización, determinada por la filogenia. Esta privación tiene siempre en el fondo un origen exterior, aunque en el caso individual parezca partir de aquella instancia interior (el Super-Yo) que se ha atribuido la representación de las exigencias de la realidad. El efecto patógeno depende de que el Yo perma-

nezca fiel en este conflicto a su dependencia del mundo exterior e intente amordazar al Ello, o que, por el contrario, se deje dominar por el Ello y arrancar así a la realidad» (53). Hay, por tanto, dos formas de alienación, en cada una de las cuales padece la conciencia de realidad: *a)* «La neurosis sería el resultado de un conflicto entre el Yo y su Ello.» *b)* «La psicosis, el desenlace análogo de una tal perturbación de las relaciones entre el Yo y el mundo exterior» (54). Pero mientras «en la neurosis se evita, como huyendo de él, un trozo de la realidad... en la psicosis [éste] es elaborado y transformado». «La neurosis no niega la realidad, se limita a no querer saber nada de ella. La psicosis la niega e intenta sustituirla» (55).

Las motivaciones últimas que conducen a esta privación de satisfacción, del placer, y que conllevan la aceptación sin condiciones de la norma de la comunidad, no importan a ésta. Lo que interesa en último término es el resultado como conformidad. «Los mismos actos 'buenos', desde el punto de vista cultural, pueden proceder unas veces de motivos 'nobles' y otras no. Los moralistas teóricos llaman 'buenos', únicamente, a aquellos actos que son manifestación de impulsos instintivos buenos, y niegan tal condición a los demás. En cambio, la sociedad, guiada por fines prácticos, no se preocupa de tal distinción: se contenta con que un hombre oriente sus actos y su conducta conforme a los preceptos culturales, y no pregunta por sus motivos» (56). La conformidad lograda por el Yo desde sí mismo, ahora que las instancias externas son vividas como propias, con ignorancia de su origen, suponen el «complejo de castración» en cualquiera de sus formas, que impiden la espontánea y liberada acción sobre la realidad desde un Yo parcialmente consciente, interiormente frenado. Por eso, para Freud, una persona la «llamamos normal o sana cuando [en su conducta] reúne determinados caracteres de ambas reacciones, esto es, que no niega la realidad, al igual de la neurosis, pero se esfuerza en transformarla, como la psicosis. Esta conducta normal y adecuada conduce

naturalmente a una labor manifiesta sobre el mundo exterior y no se contenta, como en la psicosis, con la producción de modificaciones internas [es decir, fantásticas]; no es *autoplástica,* sino *aloplástica»* (57).

Así pues, en el pensamiento de Freud la relación sujeto-realidad es naturalmente conflictiva, por cuanto supone la inhibición de las instancias del Ello y, por tanto, una pérdida de la espontánea acción sobre la realidad. Pero, al propio tiempo, cabe para el sujeto, a través de la concienciación de su realidad externa e interna, la posibilidad de una praxis adecuada. La catarsis psicoanalítica desempeñaría el cometido de hacer más amplio el cam po de percepción del Yo sobre ambas, a través de la supresión de la represión y, específicamente, de las resistencias a saber sobre las motivaciones de la represión misma. Es esta última circunstancia la que para Freud resulta decisiva en orden a la curación analítica. Porque no se trata tanto de liberar lo reprimido, como en una visión simplista y malintencionada por parte de una conciencia burguesa se le ha pretendido atribuir. Para Freud bastaría saber el *cuantum* de lo reprimido, al objeto de liberar el sobreexceso de inhibición que una hipertrofia del Super-Yo o una sobreestimación de la realidad externa conllevan necesariamente. La inhibición (en el orden del pensamiento cuanto de la acción), en principio limitada a un solo sector, obliga al sujeto a una extensiva inhibición frente a otros sectores de la realidad, sobre los que proyecta el temor de un reiterado encuentro con las vivencias iniciales. De lo que se trataría, pues, es de hacer entrar en el ámbito del Yo la totalidad de lo reprimido, para situar al sujeto en el orden de la realidad. Por esta razón, frente a la mojigata y precipitada lectura de la obra de Freud, no es baladí añadir esto: la misión de la educación es «buscar su camino entre el dejar hacer y el escollo de la prohibición...». «La educación tiene que cohibir, prohibir y sojuzgar...» «Se tratará, pues, de decidir cuánto se puede prohibir, en qué época y con qué medios» (58). Pero Freud es escéptico respecto de una acción positiva, cuando menos desde la plataforma

psicoanalítica, sobre el «sistema». «Si estamos convencidos de los defectos de nuestras actuales instituciones sociales, no estará en modo alguno justificado poner a su servicio a la educación, orientada en sentido psicoanalítico. El fin de la misma será otro y más alto, liberado ya de las exigencias sociales dominantes. Pero, a mi juicio, un tal argumento está aquí fuera de lugar... Sin contar con que el psicoanálisis se verá negado de toda posibilidad de influir sobre la educación en cuanto confiese intenciones inconciliables con el orden social vigente» (59). Y su «resignación» final la justifica añadiendo: «La educación psicoanalítica tomaría sobre sí una responsabilidad innecesaria, proponiéndose hacer de su educando un agitador. Su misión se limita a hacer de él un hombre sano y capaz. Contiene en sí misma factores revolucionarios suficientes para garantizar que su educando no se situará luego al lado de los enemigos del progreso» (60). Ese escepticismo de Freud se condensa en aquella fórmula que Reik le oyó enunciar una vez: «Hay tres tareas imposibles: gobernar, curar, educar» (61). Por esta razón no es extraño que Freud haya expresado sus dudas sobre la eficacia de su propio método: «Sabéis, quizá—escribió en 1932—, que nunca he sido un entusiasta de la terapia» (62). Cuatro años después, próximo el fin de su vida, se pregunta: «¿Existe algo que pueda llamarse terminación natural de un análisis? ¿Existe la posibilidad de llevar un análisis hasta el final?» (63). Y ante la profunda subversión que la revolución bolchevique supuso, Freud escribió estas palabras, mitad de reverencia, mitad escépticas: «Con el nuevo atisbo logrado en la amplia significación de las circunstancias económicas surgió la tentación de no abandonar su transformación a la evolución histórica, sino imponerla por medio de la revolución. Con su realización en el bolchevismo ruso, el marxismo ha conquistado la energía, la concreción y la exclusividad de una concepción del Universo, pero también, al mismo tiempo, un inquietante parecido con aquello mismo que combate» (64). «Una tal mutación de la naturaleza humana es cosa harto

inverosímil...» (65). «No es dudoso cuál será la respuesta del bolchevismo a estas objeciones. Seguramente ésta: mientras los hombres no queden transformados en su naturaleza, es indispensable emplear los medios que hoy actúan sobre ellos. No se puede prescindir de la coerción en su educación, de la prohibición de pensar y la violencia hasta el derramamiento de sangre, y si no se despertara en ellos aquellas ilusiones, no se les movería a adaptarse a tal coerción. Si hay alguien que sepa otro medio, puede intentarlo. Con esto quedaríamos derrotados. Por lo menos yo no sabría qué replicar. Confesaría que las condiciones del experimento me hubiera impedido emprenderlo, pero no todos piensan como yo. Hay también hombres de acción, inconmovibles en sus condiciones, inaccesibles a la duda, insensibles al dolor de los demás, cuando éstos obstaculizan su camino» (66). Y a continuación añade: «A tales hombres debemos que Rusia lleve realmente a cabo, hoy en día, la tentativa de implantar un orden nuevo. En una época en que las grandes naciones proclaman que sólo del mantenimiento de la piedad cristiana esperan su salvación, la subversión soviética se nos muestra—pese a todos sus ingratos detalles—como el mensaje de un futuro mejor» (67).

5. La solución adialéctica

Parece claro que para Freud el valor de la norma, que no es tal valor, sino mera convención social derivada de la dinámica de las instituciones, ha de ser constatado en su objetivación como ficción por el sujeto consciente. De este modo, el Yo actuaría, en efecto, de acuerdo al principio de realidad, pero no sólo en tanto realidad objetiva (no-yo), sino en la medida justa, o sea adecuando ahora a esa realidad externa a él su propia realidad. Una vez más: «Donde era Ello ha de haber Yo.»

No cabe duda, según creo, que esta posición es «realista» en el sentido pragmático de la palabra. O sea, se trata de hacer lo posible para adecuar la totalidad intrapsíquica (endopsíquica, como gusta de decir Freud) a la

totalidad dada, para conformar ésta dentro de los límites factibles. Es evidente que la acción queda subsumida ahora en el ámbito de lo personal, y esto debe ser constatado sin detrimento del carácter si se quiere genial que la investigación freudiana ha supuesto en el universo de la dinámica psicológica. La resignación freudiana, su pesimismo radical es, ciertamente, compatible con el rango revolucionario de sus tesis respecto de las coordenadas de que se obliga a partir. Pero en la medida en que hace visible la dialéctica sujeto-realidad, sin que de ello derive la posibilidad de una transformación radical de la realidad como contexto sociohistórico, el pensamiento freudiano queda frenado por sus propias limitaciones internas. Freud queda así dentro de la línea de los grandes racionalistas, de los desmitificadores, pero en sí mismo su pensamiento, su doctrina, contiene el germen de la «adaptación». Su revolución es netamente ideológica, supraestructural, y a este respecto es él mismo—con su resignación y su «derrotismo»—resultado de sus propias condiciones objetivas. El pesimismo freudiano es «negación» de la visión de las posibilidades transformadoras de cualquiera otra praxis. A él mismo pueden ser aplicadas las palabras de Marx dedicadas a Aristóteles, cuando conviene en reconocer ser éste quien más se aproxima a la consideración del valor como ficción, pero sin que le sea posible llegar a más, prendido en sus propias condiciones reales (68). La escotomización freudiana es tanto más notable si se tiene en cuenta que, para él, toda suerte de alienaciones proceden de situaciones conflictivas del sujeto con la realidad estructurada. Sería, pues, una conclusión lógica derivar de ahí que la solución dialécticamente positiva no estribaría tanto en hacer aséptica la situación a expensas sólo del sujeto, cuanto transformar una situación que, por otra parte, no afecta al sujeto como individualidad, sino al «hombre» en su cultura. Frente a la dialéctica sujeto-realidad, Freud no se postula sino la crítica de esa realidad, una crítica despojada de la praxis precisa. Pues es obvio que una realidad no es solamente de una persona, sino de ese

«mundo exterior» en el que la persona está. En este sentido puede afirmarse que Freud no es radical en la medida en que se detiene—con su escepticismo—en la antesala misma de la «raíz» que entrevé.

C. La axiología comparada de Marx y Freud

La exposición que antecede nos permite ahora, aunque a grandes trazos, establecer analogías y diferencias entre las axiologías contenidas en el pensamiento marxista y freudiano. A propósito nos hemos limitado, para la exégesis, a los textos originales. La referencia a las posibles interpretaciones de ambas doctrinas hechas por seguidores, o a los desarrollos de las mismas verificados con posterioridad—que, por lo demás, llevamos a cabo de pasada en otros lugares de este mismo volumen—entrañaría el riesgo de inevitables equívocos.

1. La analogía

En Marx y en Freud los valores resultan subjetividades. El propio valor de uso de un objeto sólo sería descubierto a expensas del encuentro sujeto-objeto. De esta forma, el objeto sería «útil» o «inútil», «bueno» o «malo», conforme a las propiedades que posee en orden a la satisfacción de las necesidades *de ahora.* El objeto útil ahora (o útil para esta función a realizar ahora), dejaría de serlo *luego* (o para esta otra función ulterior que he de ejecutar). La jerarquía de valores dependería del valor que al objeto fuese conferido respecto a las categorías de las necesidades. En las formas desarrolladas de relación, el objeto más necesitado es el colectivo y, en consecuencia, las necesidades más elementales—individuales—se reprimen y se suplantan por la necesidad inherente a las relaciones de intercambio. Al margen, pues, de los contenidos de los valores que Marx y Freud se proponen como objeto de su inmediata tarea—en Marx, el valor de la mercancía; en Freud, la norma social—hay

en ellos una comunidad en lo que respecta al carácter concreto del valor. No existe el valor como propiedad que en abstracto pueda ser considerada; hay valores concretos, objetivados luego en los objetos, como proyección de la comunidad. La función de valorar—lo que en una ética abstracta se denominaría estimación—se ejerce siempre dentro de un contexto positivo, como resultado de la dialéctica inmediata de la persona en la realidad. Asimismo, en ambos, el valor como propiedad del objeto es una «ilusión» (Freud) o un «fetichismo» (Marx), que se logra mediante la ignorancia del proceso por el cual se suplanta la necesidad de la persona (individual) por la necesidad social. Puede decirse, pues, que para Marx y Freud el sujeto se encuentra *ya* con «los» valores como «objetos» y con los objetos «valorados» con los cuales ha de operar, de modo tal que le es difícilmente apreciable lo que de falaz supone la objetividad que en la praxis misma posee el valor en cualquiera de sus formas.

El análisis del momento genético—diacrónico—del valor en Marx y Freud (en Marx, como descubrimiento del carácter fetichista del valor; en Freud, como descubrimiento de la internalización del valor por el sujeto, que hace suyo con el desarrollo del Super-Yo) conlleva, en consecuencia, la desmitificación del valor como absoluto, o, con otras palabras, de la ciencia de los valores como ciencia autónoma, de la ética ahistórica. Los valores dados como sistema tienen una categoría relativa, inherente al «régimen» (Marx) o la «cultura» (Freud).

2. Las diferencias

Si bien, pues, los resultados son, en última instancia, los mismos, las diferencias en la axiología de Marx y en la de Freud son interesantes, por cuanto suponen el distinto punto de partida que ambos eligen para el análisis. Distinción que no es producto del azar, ni por supuesto de la «división del trabajo», como a primera vista po-

dría parecer. Se trata de *una elección,* como hemos dicho, lo cual supone, de alguna manera, la adopción de una premisa, legítima metodológicamente como hipótesis de trabajo. La cuestión, en todo caso, radica en si los resultados del análisis apoyan o no las premisas adoptadas. No es, por tanto, baladí el hecho de que Marx parta del análisis de la mercancía y Freud del de la norma.

¿Qué significa, en realidad, esta diferencia en el punto de partida? Para Freud el proceso de valoración acaba siendo psicológico y se inicia siempre como una «conducta social», de forma que el círculo se cierra—el círculo que hace imposible *en la práctica* tener distintos valores que aquellos que la «realidad» ofrece—una vez que el sujeto internaliza los valores dados a través del Super-Yo parental. Para Marx, por el contrario, la conducta social, que se objetiva a su vez en instituciones, no es el último momento del ciclo, sino que por sí misma es consecuencia de las formas de relación inherentes a las relaciones de producción. Con independencia de que a Marx importe ante todo la forma productiva que se denomina capitalista, es de sobra sabido que para él, en cualquier caso, el primer momento del ciclo—más amplio que en Freud—comienza con las formas de producción. No se trata, pues, de que, por las razones que sea, Marx se sintiera alejado de la pesquisa psicológica. El joven Marx se siente tentado en algunos instantes de alcanzar también las consecuencias psicológicas que determinadas formas de producción imprimen en los sujetos (69). Lo que ocurre es que, de hecho, en su última época, a él importa sobre todo poner de manifiesto la correlación existente entre las relaciones de producción y la conducta social. Sus propios esbozos psicológicos iniciales son en todo caso de carácter psicosocial más que psicológico, y conceptos-clave como el de alienación son en exceso generales, si se les quiere hacer válidos para una interpretación personalista, es decir, psicológica.

Esta distinta elección del punto de partida en el análisis hace, inevitablemente, a Marx más radical que Freud. Si bien éste acepta—según hemos visto—la relevancia

que los factores económicos tienen en la conducta social, el enlace entre ambos no le es posible—afecta a Freud en sus últimos años—, y las instituciones sociales mismas emergen por razones tan abstractas como la «raza», la «tradición», etc. El que Marx haya sido capaz de ver el momento preexistente y dé a sus análisis—por bajo de la mera, en apariencia, crítica económica—el rango de una sociología general, le confiere mayor radicalización, según pienso, y, por añadidura, un alcance decisivamente revolucionario. Es aquí en donde radica la diferencia en la actitud que frente al sistema adoptan uno y otro. Para Freud, el sistema se comporta como omnipotente, y en consecuencia la tarea psicoanalítica será la de desmitificar a nivel personal, todo lo más de grupo. Lógicamente el escepticismo ha de aparecer como resultado de la desproporción entre lo que habría que hacer y lo que puede hacerse. El «profetismo» de Marx —de que tanto se ha hablado, como instancia a hacer ideológico su intento, a conferirle un sentido místico, aunque desacralizado, a su propósito, inherente a su procedencia judía, e interpretaciones afines—estriba en la circunstancia de su mayor radicalización. Su crítica, su análisis, concluye, mediante una inferencia lógica, en la visualización del punto en donde el sistema puede ser conmovido e incluso suplantado. Frente al pesimismo freudiano, el optimismo marxista—el optimismo revolucionario—no es tal, sino, por decirlo así, puro «logicismo».

El pesimismo freudiano se nos antoja ahora una contradicción. ¿Por qué? Sencilla y llanamente, porque la relatividad del valor que el propio Freud desvela implica la mutabilidad de los mismos y entonces no hay por qué resignarse a que los cambios en el sistema devengan por sí solos, al margen de cualquiera operación transformadora. Con otras palabras, si los valores son relativos, si son mutables, el problema estriba en encontrar el punto en el que el cambio pueda ser suscitado. El «optimismo» marxista, por el contrario, nos aparece no como tal, sino como el intento de llevar a sus

últimas consecuencias el descubrimiento que la relatividad de los valores implica. Esto es, como necesidad de que sean los hombres que habitan en un determinado régimen de producción los que se planteen, a su vez, la necesidad histórica de transformar su mundo.

3. El pensamiento dialéctico en la teoría y en la práctica psicoanalíticas

A. Preliminar

1. Idea de la dialéctica en Freud

Parece claro que Freud no entendió suficientemente qué cosa era la dialéctica en tanto que método y en tanto que interpretación. El mismo lo confiesa paladinamente. Mientras supone que la aportación de Marx radica tan sólo en la llamada de atención acerca del papel que las condiciones económicas juegan en la «conducta social»—con lo que sitúa al materialismo histórico no como «teoría de la historia», sino como *una* contribución a la misma—, la dialéctica conserva, para él, en la propia doctrina marxista, «un residuo de aquella oscura filosofía hegeliana» (1). La confusión freudiana a este respecto estriba en atribuir a la dialéctica no el carácter de ley general, cuya elucidación permite la interpretación del acontecer histórico, sino un cometido en cierto modo finalista, a modo de un *deus ex machina* que presidiera, más allá de lo real, la marcha misma de la historia.

Respecto del marxismo, el error de Freud consiste en simplificarlo mediante la conocida suplantación del «factor principal» por el «único factor» (2). «La fuerza del marxismo—dice—no estriba manifiestamente en su interpretación de la historia ni en la predicción del porvenir que en ella funda, sino en la demostración perspicacísima de la influencia coercitiva que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas y artísticas. Con ello se descubrió toda una serie de relaciones y dependencias ignoradas hasta entonces» (3). Y, al objeto de mantenerse fiel a sus propios hallazgos, añade lo siguiente: «Pero no se puede admitir que los motivos económicos sean los *únicos* que determinan la conducta de los hombres en la sociedad» (4). Por eso, para Freud, es preciso introducir otros factores, los cuales no invalidarían el acierto, en su sentir parcial, de Marx: «Si alguien pudiera indicar al detalle cómo estos distintos factores, la disposición instintiva, generalmente humana, sus variantes raciales y sus mutaciones, se conducen bajo las condiciones de la ordenación social, de la actividad profesional y de las posibilidades adquisitivas; si alguien pudiera hacerlo así, *completaría* el marxismo, haciendo de él una verdadera sociología» (5) (el subrayado, mío). Freud excusa el posible malentendimiento de la doctrina no sólo por la ignorancia de sus tesis («naturalmente yo no sé en qué medida aciertan y en qué otra yerran»; «no estoy muy seguro de haber comprendido exactamente estas afirmaciones»), sino también por la índole intrínseca de las mismas («tengo oído que tampoco es cosa fácil para los mejor enterados») (6).

No obstante, las palabras que acabo de citar permiten entrever que para Freud las posibilidades de una conexión entre su doctrina y el materialismo dialéctico se ofrecen con carácter de positividad. Y en este sentido quizá sea éste el momento de aclarar que el materialismo freudiano va desde un mecanicismo positivista a un materialismo naturalista, en el que ya no se soslaya en

momento alguno la complejidad dada de los procesos psicosociales.

Pero hay otra prueba, de naturaleza distinta, que muestra la inintelección por parte de Freud de la índole misma de la dialecticidad, a saber: el hecho de que Freud hace dialéctica sin saberlo, precisamente a partir del momento en que el psicoanálisis toma cuerpo como doctrina y se constituye en freudismo (7). Las páginas que siguen pretenden hacer ver, lo más nítidamente posible, el contenido de verdad existente en la anterior aseveración.

2. La estructura dialéctica de los conceptos-base en la teoría psicoanalítica

Recientemente, Boris Fraenkel ha llamado la atención acerca de que es preciso revisar el freudismo a la luz de la metodología marxista, en atención a que, a su entender, los conceptos básicos del mismo son de estructura dialéctica (8). Análoga afirmación hizo Bleger hace once años (9). Por su parte, Caruso advierte que el paso de la investigación psicoanalítica de la mera intersubjetividad a la de las relaciones de objeto caracteriza, a su vez, en la historia del movimiento psicoanalítico, la transición de un materialismo mecanicista—energetista—a un pensamiento dialéctico (10). El conocedor al detalle de la obra de Freud puede comprender que el momento en que Freud desplaza su interés desde la dinámica de los instintos a la del Yo, supone la toma de conciencia de la dialéctica de las relaciones sujeto-realidad. La resistencia (social) ante el psicoanálisis es un remedo de la resistencia en la concienciación que tiene lugar en la cura psicoanalítica; los mecanismos de defensa del yo son, por decirlo así, de un yo en cuanto yo social, reflejo, a su vez, de la represión, hasta entonces concebida sólo como represión intrasubjetiva; el Super-Yo es visto cada vez con mayor claridad como síntesis de las primigenias relaciones de una persona—que es todavía Ello con un Yo indiferenciado—con la realidad estructurada

en forma de instituciones abastecedoras de normas; o sea, como la precoz ideologización proveniente de las relaciones insalvables de la persona con la estructura social concreta... Todos estos aspectos han de ser con mayor detalle analizados a renglón seguido. Pero, previamente, atenderemos a las referencias precisas de Freud a conceptos dialécticos generales que sirven de base a su teoría particular.

De la particularidad a la totalidad.—En *A propos de la Dialectique,* Lenin afirma que «el desdoblamiento de lo unitario y el conocimiento de sus partes contradictorias, he aquí el fondo (una de las 'esencias', uno de los rasgos, una de las particularidades fundamentales, si no lo fundamental) de la dialéctica». La aproximación dialéctica a un determinado problema exige su consideración como particularidad y, al propio tiempo, como totalidad. Es «particularidad», por cuanto que es sólo, en efecto, parte de la realidad como un todo. No cabe la pretensión de abarcar la realidad toda en un correcto proceder científico. La ciencia—sobre ello volveremos al final de este mismo capítulo—sólo puede atender a particularidades concretas. De otra forma se hace metafísica, en la medida en que las proposiciones que se enuncien acerca de esa realidad total son, en sí mismas, inverificables. La ciencia, con otras palabras, es siempre ciencia de lo particular.

Ahora bien, la particularidad es vista ahora (en el quehacer científico concreto) como *una* totalidad. Las particularidades que pueden entresacarse de la realidad total son concreciones que, sin jugar a las paradojas, han de ser concebidas como totalidades parciales. De esta forma, lo que caracteriza al pensamiento dialéctico en la metodología científica es la conciencia de que tal concreción es, en efecto, particularidad y que, en consecuencia, en cualquier caso ha de ser posible—y en ello ha de encontrar *una* de las muchas vías para su verificación—su conexión con la restante realidad. Dialéctico es todo proceder que atienda al carácter recíprocamente relacional de cualquier saber parcial con el saber restan-

te, o sea con el logrado en otras esferas, también particulares, de la investigación científica. No cabe, pues, que una aserción sea verdadera, por ejemplo, en lógica formal y no obtenga su posible verificación fuera de su propio universo, si es factible ahora la traslación a otro distinto. Es más, puede afirmarse que el contenido de verdad (11) *posible* existente en una proposición es tanto más totalizador cuanto más efectiva es su posibilidad de verificación en otros ámbitos, porque ello demuestra, sin lugar a dudas, el rango de ley—es decir, de generalización—que tal aseveración posee. De aquí algo que es consustancial a toda investigación científica fecunda: el paso de la particularidad a la totalidad, y no a la inversa. Los graves malentendidos acerca del pensamiento dialéctico hoy existentes proceden del hecho de que una inflación del mismo pretende proceder desde la generalidad de las leyes dialécticas a la concreción y particularidad de las ciencias específicas. Es precisamente lo contrario: en cada ciencia particular, a través de su metodología específica, ha de verse, en última instancia, la corroboración de la dialecticidad general (12). El principio de indeterminación de Heissenberg y el análisis de la situación transferencial—a la cual dedicaremos unas líneas posteriormente—, para citar tan sólo dos ejemplos, muestran, con su peculiar modo de aproximación respectivo a los problemas concretos que les afectan, la ley dialéctica de la relación recíproca: en el primer caso, del experimento con el experimentador y a la inversa; en el segundo, del analizando con el analista (transferencia-contratransferencia).

La unidad en la contradicción, como ley dialéctica hegeliano-marxista, aparece en Freud implícitamente enunciada como «la transformación en lo contrario» (13). En orden a los instintos nos ocuparemos luego con alguna detención de la aplicación de esta tesis, obtenida empíricamente del análisis mismo. Baste citar ahora, como ejemplo, el caso de los sentimientos de amor y odio y la conversión de uno en otro. «Estos dos sentimientos aparecen también muchas veces orientados conjuntamen-

te hacia un solo y mismo objeto, ofreciéndonos el más importante ejemplo de ambivalencia... No puede dudarse de la íntima relación entre estos dos contrarios sentimentales y la vida sexual, pero hemos de resistirnos a considerar el amor como un particular instinto parcial de la sexualidad. Preferiríamos ver en él la expresión de la tendencia sexual total, pero tampoco acaba de satisfacernos y no sabemos cómo representarnos la antítesis material de esta tendencia. El amor es susceptible de tres antítesis y no de una sola. Aparte de la antítesis 'amar-odiar', existe la de 'amar-ser amado', y además, el amor y el odio, tomados conjuntamente, se oponen a la indiferencia» (14). De la antítesis amar-ser amado resulta el amarse a sí mismo, «la característica del narcisismo». De la antítesis amor-odio, la conducta sádica o masoquista, respectivamente. Finalmente, de la antítesis amor, odio-indiferencia, la pasividad frente al objeto.

Con su manera clásica de exponer, Freud ha referido muchas veces la forma como él mismo fue, lenta y gradativamente, traspasando hacia totalidades cada vez más amplias. «Si se mantenían los atisbos psicológicos conquistados por medio del estudio de los sueños, no quedaba ya más que un paso para proclamar al psicoanálisis como doctrina de los procesos psíquicos profundos, no accesibles directamente a la conciencia, como 'psicología abisal', y poderla aplicar a casi todas las ciencias del espíritu. Tal paso consistió en la transición desde la actividad psíquica del individuo a las funciones psíquicas de comunidades humanas y pueblos, esto es, desde la psicología individual a la psicología colectiva, y había muchas sorprendentes analogías que aconsejaban darlo» (15). En realidad, en la historia del movimiento psicoanalítico, en su transformación de mera técnica terapéutica a teoría psicopatológica, de ésta a teoría del suceder psíquico general, a psicología colectiva y, finalmente—bien a su pesar—, en una concepción del mundo, se revela el paso —correcto o no, esa es otra cuestión—de la particularidad a la totalidad. Precisamente lo que de resbaladizo contiene el freudismo es debido al hecho de que a me-

dida que las totalidades abarcadas, siempre parciales, son más amplias, la corroboración de las afirmaciones encuentra un margen fácil para la duda.

Unidad y contradicción.—La existencia de «antítesis», en cualquier orden que se considere, coexistiendo con la unidad que supone la individualidad, es uno de los hallazgos freudianos de más alta relevancia histórica. La psicología clásica, académica, por desgracia todavía monopolista, no es sólo psicología de los elementos (facultades) o de estructuras (psicología de la *gestalt*), sino de simplificaciones. El aspecto más dinámico de la psicología clásica, la caracterología, es de una tosquedad inaceptable a la hora de la interpretación de un «modo de ser», si se compara con la psicología de las motivaciones que inaugurara Freud. Es por esto por lo que la literatura ofrecía una posibilidad mucho mayor de aproximación al «hombre» que la psicología oficial, y ello no debido al hecho de ser «una ciencia joven» (la psicología científica se funda con Wundt, procedente de la fisiología, en 1870), sino a su punto de partida en la consideración de los fenómenos psíquicos. La introducción de los motivos, y de motivos antinómicos, tiene lugar en la obra de Freud con sus *Estudios sobre la Histeria* (1895) y permite ya una observación enriquecida del dinamismo psicológico. Persiste a todo lo largo de ella como eje fundamental de su doctrina: *oposición* consciente-inconsciente, *ambivalencia* frente al objeto en la situación edípica, *antítesis* de los instintos de vida y de muerte, *contradicción* entre «principio del placer» y «principio de realidad», dinámica y evolución de los instintos a expensas de la *represión*, desarrollo de la persona a través del *enfrentamiento* entre el Ello y el Yo, aceptación internalizada de la norma en *oposición* al Yo y al Ello, la neurosis y la psicosis como *disociación* forzada del sujeto frente a las instancias de la realidad, es decir, como conflicto...

Cantidad-cualidad.—Toda la teoría de la libido, que Freud se ve forzado a construir para la interpretación teleológica del desarrollo de la persona, implica la con-

sideración energetista, en principio indiferenciada, proyectada sobre necesidades elementales, en las que la dialéctica sujeto-objeto se verifica sin caracteres de especificación. La represión de un *cuantum* de libido supone de inmediato el desplazamiento de la libido de su proyección al objeto y la subsiguiente adopción de un modo cualitativo de realización. En los instintos «podían distinguirse... un *objeto* y un *fin.* El fin era siempre su satisfacción o descarga, pero podía experimentar una mutación de la actividad a la pasividad. El objeto estaba menos fuertemente vinculado al instinto de lo que al principio parecía, podía ser fácilmente trocado por otro, y también el instinto que había tenido un objeto exterior podía ser orientado hacia la propia persona... El destino más importante de los instintos parecía ser la *sublimación,* en la cual son sustituidos por otros el objeto y el fin, de manera que el instinto originalmente sexual encuentra su satisfacción en una función no sexual ya y más elevada desde el punto de vista social o ético» (16).

Negación de la negación.—La doctrina psicoanalítica no se concibe al margen del descubrimiento de la represión como dinamismo múltiple en su actuación y en su topografía. La represión no es tan sólo la mera inhibición de una instancia del Ello en favor de las del Yo o Super-Yo, sino, al propio tiempo, la movilización de la totalidad del sistema en pro de la creación de un nuevo equilibrio—de una nueva estructura. La represión implica la negación, bien de los impulsos del Ello, en cuyo caso el Yo ha de adaptarse tanto a las exigencias de la realidad cuanto a la represión misma; bien de las instancias mismas del Yo sobre la realidad, en cuyo caso el Yo se obliga a adoptar frente a ella o negaciones (en la neurosis) o transformaciones de esa misma realidad en una acción dislocada y fantasmática (psicosis). En cualquier caso, la negación que la represión supone induce a la creación de una nueva fase en el desarrollo de la persona, que a su vez debe ser superada—negada—en la nueva dialexis que el sujeto se obliga ahora, en su momen-

to actual, con la realidad constantemente presente. Pero la negación es parcial en cualquier caso. Restos de formaciones antiguas, precedentes, coexisten en la estructura recién creada, como formas aberrantes que emergen de vez en vez, no resueltas, no del todo superadas, y que retrotraen al sujeto a pautas de conducta primigenias (principio de repetición).

B. Dialéctica de la particularidad en la investigación psicoanalítica

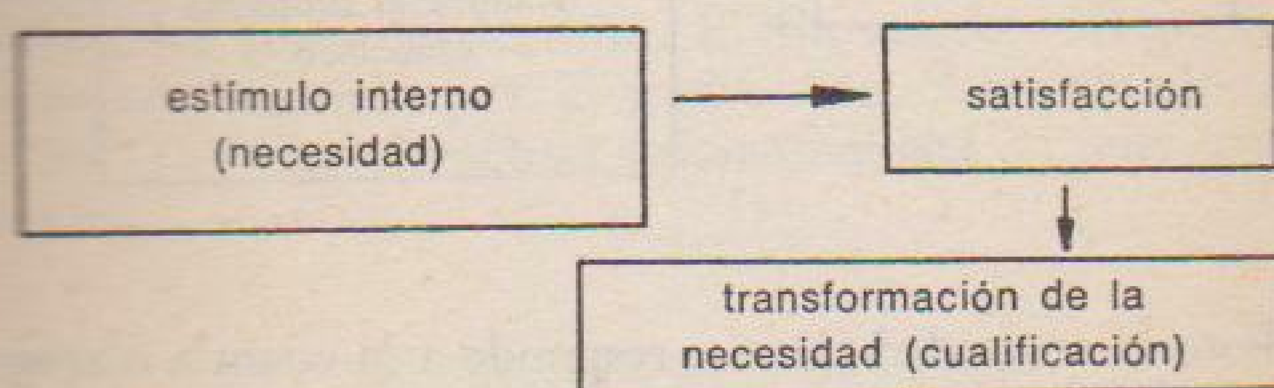
A continuación expongo los puntos esenciales de la doctrina y de la práctica—es decir, de la cura—psicoanalíticas en su concreta formulación dialéctica, ajustadas a directas referencias a los textos freudianos. El lector apreciará que no sólo la psicodinámica es literalmente una formulación dialéctica de los procesos psicológicos y psicosociales, sino que incluso la terminología misma que Freud utiliza corresponde a la consideración dialéctica general de que hemos tratado en las páginas inmediatamente precedentes.

1. Dialéctica de los instintos

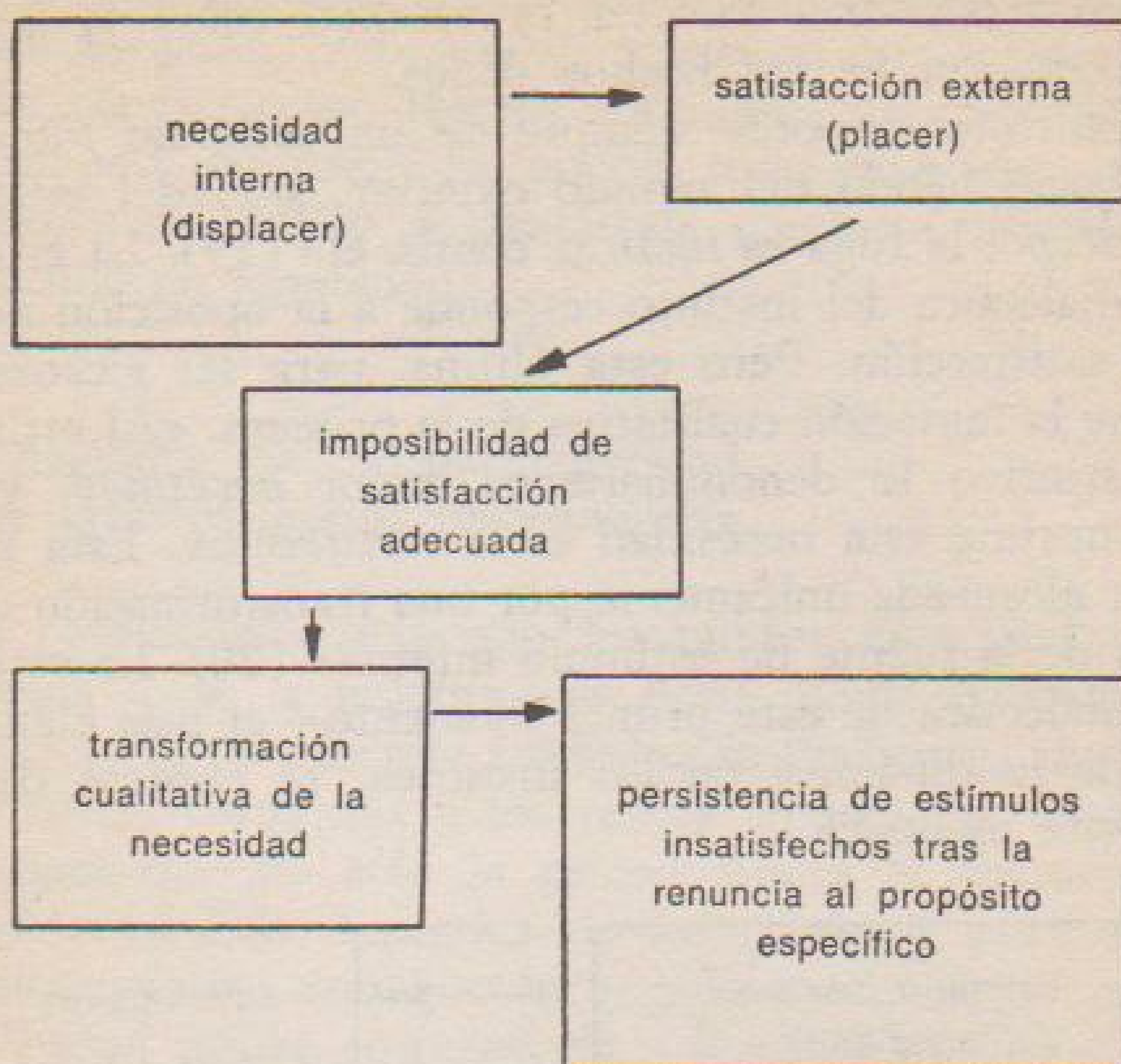
Para Freud, los instintos son un «principio básico, convencional, todavía algo oscuro, pero del que no podemos prescindir en psicología» (17). Conviene llamar la atención de este hecho porque con frecuencia se reprocha a Freud el carácter empírico de su teoría de los instintos. El primer convencido de ello es él: «La teoría de los instintos es, por decirlo así, nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, magnos en su indeterminación» (18). Y a continuación señala esta contradicción teórico-práctica: «No podemos prescindir de ellos ni un solo momento en nuestra labor, y con ello ni un solo instante estamos seguros de verlos claramente.» Freud sabe a ciencia cierta siempre—o casi siempre—cuándo opera con hechos y cuándo con conceptualiza-

ciones, que son, las más de las veces, ficciones, que hay que conservar con carácter provisional como la mejor interpretación de los hechos dados.

El instinto procede siempre de un estímulo interno. «No procediendo del mundo exterior, sino del interior del cuerpo, la fuga es ineficaz contra él» (19). La estructura dialéctica del instinto responde a la oposición necesidad-satisfacción. Pero esta última, para ser alcanzada, precisa la mutación cualitativa de la primera. «Al estímulo instintivo lo denominaremos mejor *necesidad,* y lo que suprime esta necesidad es la *satisfacción.* Esta puede ser alcanzada únicamente por una transformación adecuada de la fuente de estímulo interna» (20). La estructura dialéctica de este primer momento—el más elemental—de la dinámica de los instintos, se expresa de la siguiente manera:



Esta transformación de la necesidad en su misma satisfacción va ligada al hecho siguiente: mientras «los estímulos exteriores no plantean más problemas que el de sustraerse a ellos..., en cambio los estímulos instintivos nacidos en el interior del soma no pueden ser suprimidos por medio de este mecanismo. Plantean, pues, exigencias mucho más elevadas al sistema nervioso, le inducen a complicadísimas actividades, íntimamente relacionadas entre sí, que modifican ampliamente el mundo exterior hasta hacerle ofrecer la satisfacción a la fuente de estímulo interna, y manteniendo una inevitable aportación continua de estímulos le fuerzan a renunciar a su propósito ideal de conservarse alejado de ellos» (21). De modo que el esquema anterior se complica, tras un análisis más fino, de la forma siguiente:



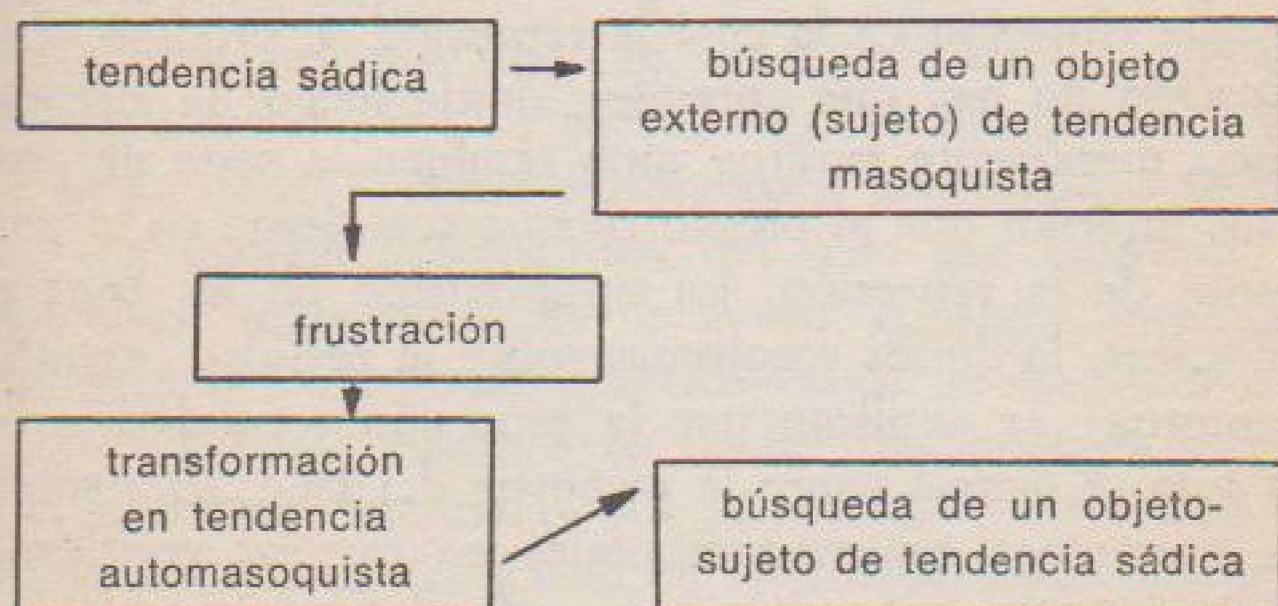
Pero la necesidad interna responde a la cuantía o magnitud del estímulo, porque originariamente el instinto es, ante todo, magnitud. «Cada instinto es una magnitud de actividad» (22). La satisfacción del instinto es su fin, merced a la cual puede ser alcanzada la supresión del estado de excitación de la fuente del instinto, de modo que en la relación necesidad-satisfacción se trataría inicialmente de una relación cuantitativa.

Mas «la experiencia nos permite hablar también de instintos coartados en su fin» (23), esto es, inhibidos en la cuantía de su necesidad de satisfacción. A ello se debe la mutación cualitativa de la necesidad, que sobreviene ulteriormente. La explicación de esta mutación radica en el hecho de que el instinto tiene un objeto «en el cual o por medio del cual puede alcanzar su satisfacción. Es lo más variable del instinto» (24). No tiene por qué

ser un objeto externo, sino que puede ser asimismo una parte del propio sujeto, pero en cualquier caso se ha tratado de un desplazamiento inherente al hecho de la insatisfacción preliminar. De esta manera se crean las fijaciones al objeto «que pone fin a la movilidad del instinto de que se trate, oponiéndose intensamente a su separación del objeto» (25).

El destino ulterior del instinto—cualquiera que sea; sobre los tipos de instintos trataremos luego—es, pues, su transformación cualitativa, la cual puede adoptar las siguientes modalidades: «La transformación en lo contrario, la orientación contra la propia persona, la represión, la sublimación» (26).

Ejemplos de transformación en lo contrario «son los pares antitéticos 'sadismo-masoquismo' y 'placer visual-exhibición'». La transformación en lo contrario alcanza sólo a los *fines* del instinto. El fin activo—atormentar, ver—es sustituido por el pasivo—ser atormentado, ser visto—(27). La estructura sadomasoquista es, pues, como sigue:



Análogamente tiene lugar la transformación del *voyeurismo* en exhibicionismo. La orientación contra la propia persona aparece claramente en la estructura sadomasoquista. Razones de espacio nos obligan a prescindir de un tratamiento detenido de la misma, cuya

comprensión, por lo demás, es fácil a través del contexto.

La «esencia de la represión consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos» (28). Por eso, la represión «no puede surgir hasta después de haberse establecido una precisa separación entre la actividad anímica consciente y la inconsciente» (29). En la represión hay dos fases: la primera, en la que simplemente se reprime el acceso a la conciencia de las instancias del Ello, negativa que impone la fijación o perpetuación de esa misma instancia, y otra, segunda, de excepcional importancia—«la represión propiamente dicha»—, en la que la represión se lleva a cabo sobre «ramificaciones psíquicas de la representación reprimida o sobre aquellas series de ideas procedentes de fuentes distintas, pero que han entrado en conexión asociativa con dicha representación. A causa de esta conexión sufren tales representaciones el mismo destino que lo relativamente reprimido» (30). Esto es, la instancia a la satisfacción de la necesidad se lleva a cabo dentro de un contexto situacional. La represión de la instancia conlleva, necesariamente, también la de aquella situación en la cual la represión se produjo. Por situación no hay que entender, desde luego, la circunstancia meramente externa, sino también la serie de procesos internos que al propio tiempo acaecieron en el momento de la represión. La comprensión de las lagunas mnésticas, la de los escotomas sobre la realidad (externa e interna), se explican por la represión secundaria que no sólo se ejerció sobre la instancia del Ello, sino sobre los momentos espacio-temporales en que se verificara. Cualquiera situación ulterior que al sujeto se ofrezca ahora, y que por cualquier motivo, para sí mismo ignorado, reproduzca o se enlace con la situación en la cual la represión se verificara, ha de imponer serias limitaciones al Yo para su aprehensión. Al margen de que esta interpretación adolezca de los fallos semánticos de una explicación mecanicista (concretamente asociacionista), la

experiencia cotidiana y clínica abundan en que el dinamismo de la represión así descrito responde a la realidad. Como veremos luego, al tratar de la dialéctica de los síntomas, de la del chiste y de los actos fallidos, no es la represión la que causa por sí misma todos estos procesos, sino el «retorno de lo reprimido» (31), así como la aparición de mecanismos sustitutivos en donde, valga la expresión, se posa ahora el *cuantum* de energía que fue sustraido inicialmente del objeto. La angustia, por ejemplo, que surge frente a un espacio abierto conectaría al Yo, a través de sustituciones y desplazamientos, con la instancia y la situación en que la represión acaeciera, de forma que este síntoma representa tan sólo la alarma *del* Yo y *al* Yo ante el retorno de lo reprimido.

Quedan aún dos aspectos de interés que afectan a la dialecticidad instintiva, que trataremos someramente a continuación. El primero de ellos concierne al dinamismo—«mecanismo», como concretamente dice Freud—de la fijación del objeto, o sea de las *relaciones objetales*. El segundo afecta a las relaciones recíprocas entre los dos tipos de instintos.

En una primera fase de la investigación analítica, Freud se vio precisado a presuponer la existencia de unos instintos del Yo, como antitéticos a los instintos sexuales. La expresión «instintos del Yo» era equívoca y, aun como mera hipótesis de ayuda, contradictoria. Los instintos del Yo serían los tributarios de las fijaciones al objeto, como sustitutivos de las fijaciones de índole más elemental frustradas por la represión. Esta tesis la siguió manteniendo incluso en su *Introducción al narcisismo,* de 1914, si bien reconociendo toda su carga especulativa. «He de confesar ahora que la hipótesis de una dualidad de instintos del Yo e instintos sexuales, o sea la teoría de la libido, no tiene sino una mínima base psicológica y se apoya más bien en fundamentos biológicos. Así, pues, para no pecar de inconsciente, habré de estar dispuesto a abandonar esta hipótesis en cuanto

nuestra labor psicoanalítica nos suministre otra más aceptable sobre los instintos» (32).

El problema de la fijación al objeto, en términos generales el de las *relaciones objetales* (33), se explica atendiendo al hecho de que la relación dialéctica necesidad-satisfacción coloca en oposición al Ello y al Yo. La razón es obvia. Toda necesidad (elemental) es instintual. Pero su satisfacción ha de hacerse proyectando fuera de sí esta instancia sobre un objeto exterior. La satisfacción que a través de la proyección se consigue ha de verificarse merced a los dinamismos del Yo, por cuanto es éste el que contacta con el mundo exterior (y con el Ello) y el que ha de dirimir la posibilidad o imposibilidad de que esta satisfacción tenga lugar (de acuerdo al «principio de realidad»). Por tanto, toda relación del Ello con el objeto ha de traspasar el Yo, la actividad consciente. En última instancia, pues, la relación con el objeto es relación del Yo. Ahora bien, la libido que emerge del Ello y que tiende a descargar en el objeto queda en el Yo, de modo que, para Freud, la relación del Yo con el objeto es libidinosa. Este vocablo debe entenderse en un sentido muy amplio, y el lector hará bien en estimar que se trata de un término que viene a significar el que toda relación con el objeto es de carácter afectivo-instintivo. Freud está ya muy lejos del pansexualismo inicial. Queremos a las personas y a las cosas porque a ellas nos hemos adherido mediante nuestros afectos, comprendidos éstos como sentimientos e instintos. De esta forma, no es en absoluto contrariar a los hechos mediante hipótesis previas, afirmar que en una relación de objeto, en la medida es que es personal, existe ya, a través de la donación afectiva que se proyectó, una determinada carga afectiva. Podemos decir en términos coloquiales: queremos al objeto porque nos hemos fijado a él; mas, en un estadio inmediatamente posterior, el objeto inspira nuestro afecto porque en él previamente lo depositamos. Con otras palabras, el objeto está a su vez cargado de

libido, que ahora revierte sobre el Yo con el cual contacta, cerrándose así el círculo de la fijación.

A mi modo de ver, no existe todavía hoy una explicación que mejore la interpretación de las relaciones de objeto. Ciertamente, la hipótesis de la libido en su enunciación inicial, como idéntica a la fuerza del instinto sexual, o en su más tardía equiparación a «la de energía psíquica en general» (34), no es imprescindible, aunque de ser sustituida exigiría la elaboración de cualquiera otra hipótesis igualmente energetista y de escasas bases objetivas. Lo más importante es, a mi modo de ver, que estas relaciones objetales permiten aclarar todos esos fenómenos que en la psicología dinámica actual se denomina *proyección*. Vemos la realidad conforme a relaciones no objetivas, sino objetales. Más que ver *la* realidad vemos *en* la realidad, de acuerdo a nuestras fijaciones y negaciones (fijación en el rechazo, en la negatividad). Por eso, nuestra visión de la realidad es parcial y distorsionada, porque somos incapaces de desposeernos de nuestros afectos (de amor y de odio) que nos inspiran los objetos de la misma, concordes con nuestra peculiar relación objetal preexistente. No vemos *la* realidad, sino *nuestra* realidad. Y es ahora cuando se entiende, en toda su trascendencia, la significación del análisis como *catarsis* y como desveladora de los mecanismos de resistencias. Sustituir las relaciones objetales por relaciones objetivas significa, en determinado nivel, mera concienciación. Pero bajo otras perspectivas, esto es decir nada. Concienciación es *un resultado,* doloroso y desde luego laborioso, obtenido tras un lento proceso de maduración de la persona total, en la que ésta actúe y se conduzca, de ahora en adelante, desvinculándose de toda carga afectiva en los objetos. «Donde era Ello ha de haber Yo» (35). Allí donde la relación con el objeto estaba firmemente establecida merced a la fijación, encubierta por toda suerte de racionalizaciones, ha de haber pura, nítida, objetivación. De la racionalización al raciocinio, ésta es la finalidad de la cura psicoanalítica.

La existencia de dos tipos de instintos básicos, que

Freud esboza por primera vez en 1914 (36), significa el abandono, con carácter definitivo, del pansexualismo que hasta entonces le caracterizara (y que, por desgracia, para muchos, le sigue caracterizando). La reflexión sobre los dinamismos sadomasoquistas le hace poner en entredicho un hecho hasta entonces regular, a saber, que las instancias del Ello responden siempre al llamado «principio del placer». Esto le exige, ante todo, una redefinición del concepto mismo de instinto, que lleva a cabo en *Más allá del Principio del Placer,* en 1920. «Un instinto será, pues, una tendencia propia de lo orgánico a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras; una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica» (37). Las tendencias sadomasoquistas, que entrañan la agresión al objeto (externo e interno, respectivamente) e instan a su destrucción, en la medida en que «la relación sexual normal integra un cierto montante de tales dos tendencias» (38), son expresión de un instinto de destrucción o de muerte, que se sitúa junto a los instintos de vida o Eros («los instintos sexuales, comprendidos en su sentido más amplio») (39). La tendencia a la conservación de la vida o de la muerte, en forma de principio de repetición, hace que «tengan lugar tantos procesos independientemente del principio del placer» (40). Muerte significa aquí la vuelta al estado inorgánico, originario de la vida misma. No sólo las tendencias sadomasoquistas, canibalísticas, etc., también el suicidio, las toxicomanías, la necesidad de autopunición, la resistencia a la cura y muchos otros fenómenos afines, se interpretan ahora con referencia a las diferentes etapas por las que pasan los instintos de agresión, en pugna misma con los instintos del Eros; así como por las formas diversas que aquéllos adoptan en su dinámica recíproca con el principio de realidad y con el Super-Yo. La dialéctica de la vida instintiva está en la base misma de la madura concepción freudiana al establecer la inicial contraposición en dos esferas: en la relación de oposición

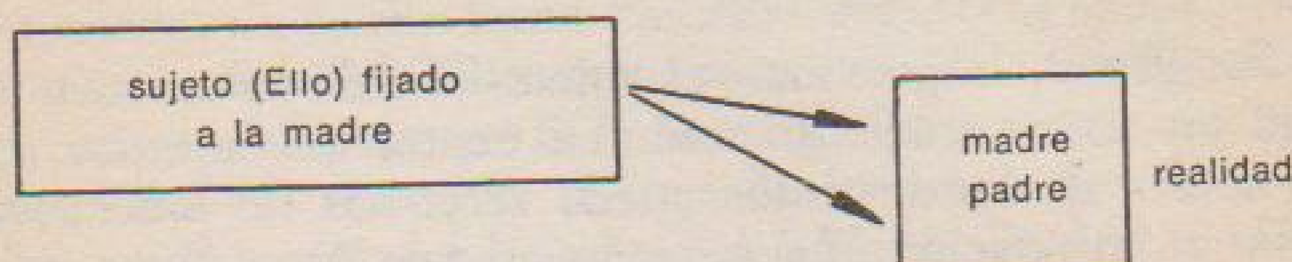
entre necesidad y satisfacción, a que antes hacíamos referencia, y en la polaridad entre los impulsos vitales y los impulsos de agresión.

2. Dialéctica de la persona

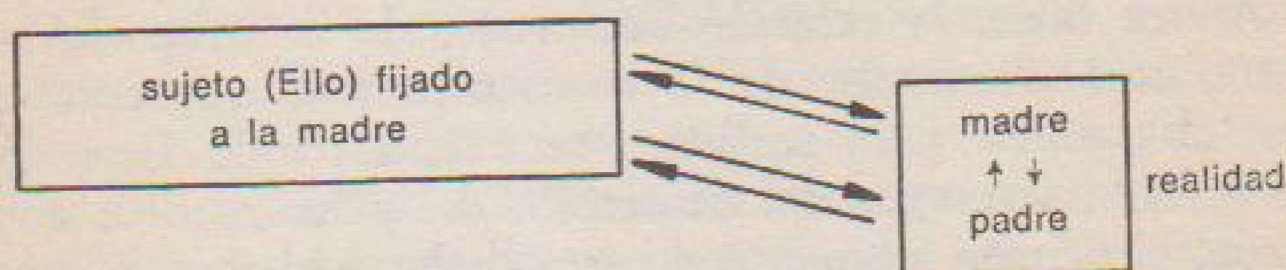
En Freud, la persona—el sujeto—funciona como unidad en su contradictoriedad. La exposición anterior de su teoría de los instintos puede servirnos de base para esta interpretación. La persona es una estructura real, concreción a su vez de la realidad total. Esta formulación está justificada por la concepción darwiniana de que Freud se siente heredero. De aquí que la estimación de una relación hombre-medio esté explícita muchas veces, implícita las más, a lo largo de la obra freudiana. Que, por otra parte, él precise su análisis fundamentalmente a los dinamismos de la persona es debido al carácter reductivo que como quehacer científico ha de imponerse.

Ahora bien, la relación recíproca, de contraposición, entre esos elementos de la estructura real que componen el hombre y la realidad, se suscitan a lo largo de las diferentes etapas del desarrollo del primero. Por esta razón, el primer momento de esta dialecticidad está constituido por la estructura Ello-realidad, esta última precisada en la inmediata estructura parental. Ejemplo indispensable de ella es la situación edípica. En el complejo de Edipo hay dos fases: *a)* La relación bipolar madre-hijo. *b)* La tríada madre-padre-hijo. En la primera de estas dos fases, la relación está suscitada en forma elemental, a saber, como necesidad (de un sujeto que es sólo Ello) y satisfacción (en un objeto al que sólo se requiere para tal satisfacción). Las posibilidades de esta elemental relación son simplemente dos: fijación y rechazo, en dependencia de la satisfacción o frustración que respectivamente acontezca. En la fase ulterior, la situación es más compleja. Por una parte, se da la contraposición sujeto-realidad, esta última constituida por la madre y el padre. Pero al mismo tiempo hay que contar con la existencia de antemano de la fijación (o rechazo; por

razones de claridad nos limitaremos en exclusividad a la posibilidad de fijación) a la madre, de suerte que la estructura en que ahora el sujeto se mueve es la siguiente:

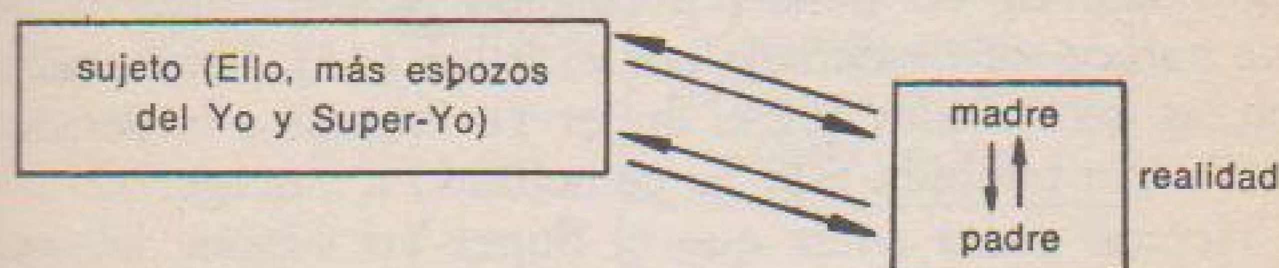


Mas la adición del padre no es la de un objeto más, toda vez que previamente existe una determinada relación padre-madre, y, a su vez, la de cada uno de ellos respecto del hijo. La estructura, en verdad, aparece constituida, y complicada, por estas relaciones:



Es la presencia de este nuevo elemento—el padre—el que rompe la estructura primigenia madre-hijo, constituida por la relación funcional elemental necesidad-satisfacción. La interferencia de un nuevo elemento, al propio tiempo que rompe la estructura preexistente, suscita la búsqueda de un nuevo equilibrio. Este se obtiene merced a la aceptación de ese nuevo componente parental, aceptación que implica la transformación cualitativa del hijo. La aceptación del padre—aceptación hecha no sin toda suerte de oposición, esto es, de ambivalencias—significa para el sujeto, como hemos dicho, una mutación profunda que se verifica en dos niveles: 1. Como ampliación del campo de la percepción, por el enriquecimiento que éste experimenta de un objeto que se im-

pone como realidad objetiva; en una palabra, como iniciación del Yo; 2. Como modificación en orden a la satisfacción de las necesidades. Recuérdese que la relativa o parcial insatisfacción obliga al sujeto a modificar su necesidad, de manera que ahora ésta se satisfaga en el objeto. Por tanto, el padre representa un obstáculo para la persistencia de la anterior fijación y, a partir de ahora, la fijación tiende a proseguirse modificada de acuerdo con las exigencias de este elemento sobreañadido. He aquí cómo se suscita la aceptación del Super-Yo paterno y se desarrolla el Super-Yo infantil. Desde entonces, merced a la situación edípica, el sujeto deja de ser simple Ello para ser, además, un Super-Yo y un Yo esbozados. La estructura resultante podría representarse así:



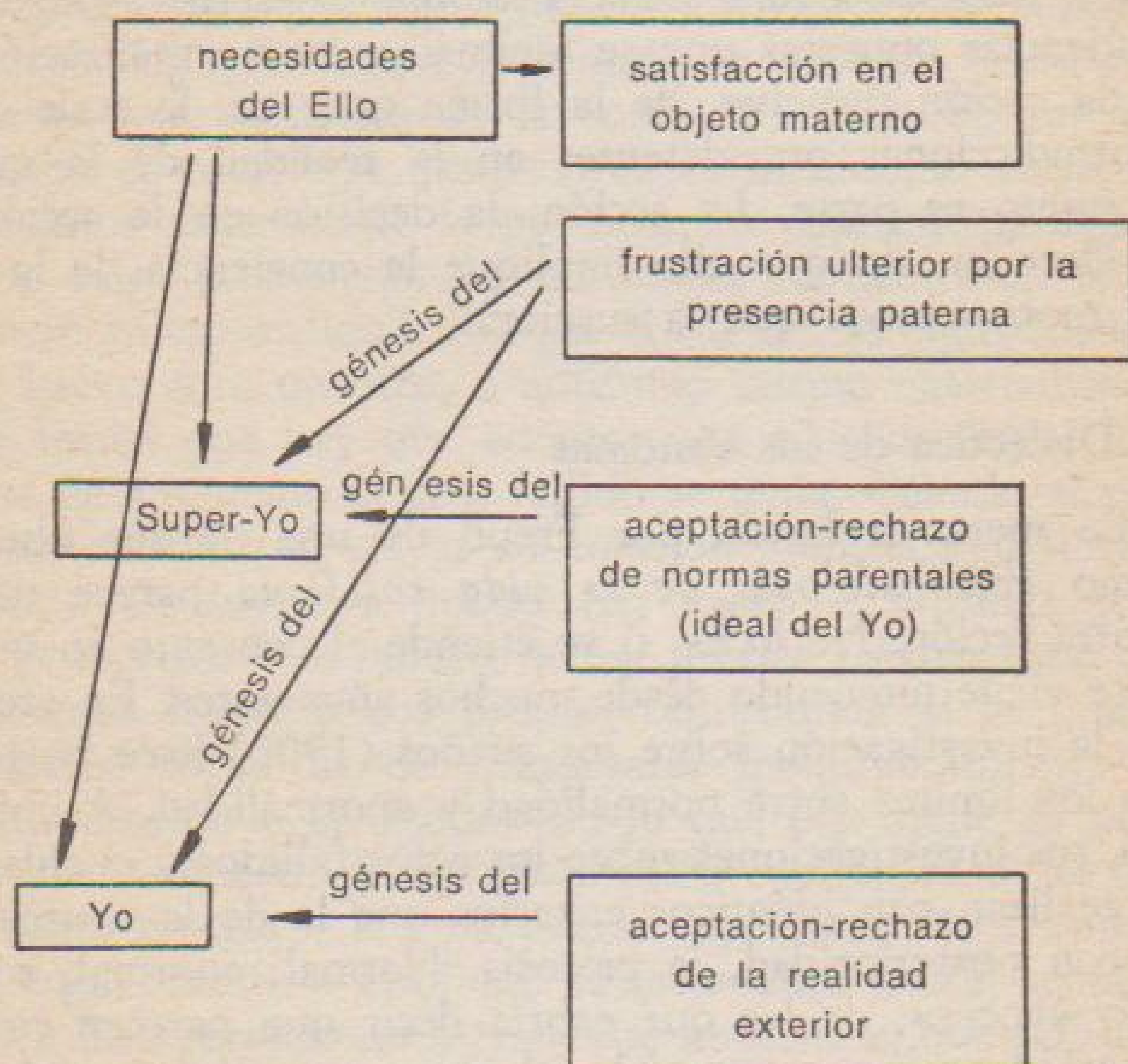
La investigación psicoanalítica posterior, en especial la de la escuela inglesa (Friedlander, Aichhorn, entre otros) ha puesto especial interés en estudiar las consecuencias futuras de todas las variantes posibles de la situación edípica (carencia de padre, de madre, de ambos; cualidades parentales; específicas relaciones interparentales, etcétera). En la medida en que estas relaciones, aunque complicadas, son susceptibles de estructuración precisa, se abre con su estudio una posibilidad de verificación de los resultados psicoanalíticos en el campo de la conducta social en general (correlación con conductas delictivas, inversión sexual, polarización hacia la actividad o la pasividad caracterológica, reducción estadística, etc.).

Así, pues, las necesidades del Ello, tras la situación edípica todavía irresuelta—el complejo de Edipo como problema—, se transforman en *otras* necesidades, las del

Yo y Super-Yo, necesidades que responden a las exigencias de la realidad. A partir de entonces, junto a la simple relación necesidad-satisfacción de la dialéctica del Ello, y sin que ésta desaparezca en modo alguno, ha surgido otra, que se opone asimismo a la anterior. La estructura de la persona en esta etapa del desarrollo es doblemente contradictoria, y en ella ha de proseguir en las ulteriores etapas de la vida. Por una parte, quedan las relaciones del Ello en forma de tendencia a la satisfacción. Por otra, un sector del Ello se ha transformado en Yo, con sus nuevas necesidades frente a la realidad más amplia que compone el mundo de los otros. La aceptación del principio de realidad es obligada por cuanto para el Yo supone la obtención de seguridad. «Así como el Ello persigue exclusivamente el beneficio placentero, así el Yo está dominado por la consideración de seguridad. El Yo tiene por función la autoconservación, que parece ser desdeñada por el Ello» (41). Pero ¿cuáles son las necesidades que el Super-Yo impone a la persona, ahora que también éste ha comenzado a emerger?

Hemos dicho antes que el Super-Yo supone la aceptación forzada de ese componente de la realidad que es el padre, que rompe la estructura primigenia. Dijimos también que esa aceptación no se lleva a cabo sin ambivalencia, es decir, con un vector de rechazo simultáneo (por cuanto se opone a la fijación única con la madre). Por eso, la «relación con el Yo no se limita a la advertencia: 'así (como el padre) debes ser', sino que comprende también la prohibición: 'así (como el padre) no debes ser'; no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado» (42). Así se constituye el Ideal del Yo, como sistema cerrado de normas inherentes al Super-Yo, «heredero del complejo de Edipo» (43). Si al propio tiempo se tiene en cuenta que la realidad exige el sacrificio de la satisfacción del Ello, se comprenderá que frente a la realidad el Yo adopte también una actitud ambivalente: acepta la realidad en cuanto le ofrece seguridad; la rechaza, en cuanto niega satisfacción al Ello. La neurosis y la psicosis habrán

de ser interpretadas, precisamente, como actitudes frente a la realidad, esto es, como formas individualizadas de extrañamiento y alienación (44). Para este momento, y con todas las simplificaciones a que un esquema obliga, la estructura de la persona aparece sometida a la siguiente serie de tensiones recíprocas:



La compleja estructura de la persona da lugar a constantes tensiones dialécticas de todo tipo (interdialécticas, unas, por la contraposición con la realidad; intradialécticas, otras, por la contraposición entre los distintos sistemas endopsíquicos), que se comprenden si se tiene en cuenta que en el nivel de la conducta ha de regir un principio que podríamos enunciar como de la *univocidad de la acción*. En efecto, cualquiera familiarizado con el análisis de la conducta sabe que un acto, independientemente de que responda a cometidos distintos, ha de re-

solverse precisamente en uno, y solo uno, tras la decisión. La indecisión es, contrariamente, la inacción por la imposibilidad—del orden que sea—para concretar en *una* acción el resultado de tensiones contrapuestas. Es cierto que en la decisión, el acto que, por fin, se alcanza a verificar no tiene por qué responder a un solo cometido, a una sola finalidad. Pero aunque responda a dos o más, de alguna manera supone el sacrificio de las tendencias opuestas que se inclinan a su no realización. Toda acción resuelve, de la forma que sea, la serie de contradicciones preexistentes en la realidad de la que el sujeto es parte. La acción, la decisión en la acción, es elección, sin que ello implique la conciencia de la o las motivaciones que la suscitan.

3. Dialéctica de los síntomas

La mera titulación por Freud de una de sus obras como *Psicopatología de la vida cotidiana* parece una contradicción. No lo es, si se atiende al contexto en que él se viene moviendo desde muchos años antes. En efecto, la investigación sobre los sueños (1900) hace borrosos los límites entre normalidad y anormalidad. Asimismo, sus investigaciones sobre los actos fallidos y el chiste se realizan con idénticos criterios que la de la neurosis y, con posterioridad, la psicosis. Normal, anormal, son sólo «voces», de las que cabría decir que parecen contener ideas, sin conseguirlo. A tales expresiones podría aplicárseles el jocoso dístico que Marx cita irónicamente: «A falta de ideas, se sale del paso con una palabreja» (45).

Para Freud, normalidad y anormalidad son en todo caso *consecuencias*. También aquí es aplicable su concepto de la relatividad del valor. *Lo* normal (o *el* normal) ahora, deja (o puede dejar) de serlo luego: depende de él mismo, de su entorno, de muchas otras circunstancias. No hay límites precisos entre lo anormal y lo normal. Tampoco lo hay, por tanto, entre psicología y psicopatología. Por eso, en la vida cotidiana se pueden dar una

serie de actos que se comportan como *síntomas* y que traducen una situación de conflicto en apariencia pasajera, pero que, no obstante, es mostrativa de la internalización latente de la misma.

Los actos fallidos, en los que tiene lugar una equivocación, que las más de las veces es sustitución y no simple amnesia, muestran de modo inequívoco la relación recíproca existente entre los distintos procesos endopsíquicos. Una tendencia reprimida se expresa ahora mediante una perífrasis de la conducta, de modo tal que rompe el equilibrio hasta entonces mantenido entre los distintos sistemas de la persona. La ruptura del equilibrio exige la creación de una nueva estructura en la relación sujeto-realidad. Porque el olvido, la equivocación, se hacen ante un otro, o ante uno mismo externalizado, de forma que hay que adoptar una actitud, dispar a la que de antemano al acto fallido se tenía. Cuando el profesor adjunto, al elevar su copa en homenaje al titular, dice: «Os invito a hundir (en lugar de 'brindar por') la prosperidad de nuestro jefe», precisa reestructurar sus defensas frente a sus propias represiones, si es que la relación social ha de conservarse inequívocamente. La equivocación o el olvido—en lo que éste tiene de positividad—muestra la transformación cualitativa de la tendencia, gracias a la cual puede expresarse (46). Porque la equivocación o el olvido se racionaliza ahora, acudiendo a interpretaciones meramente mecánicas, que por cierto no convencen al sujeto sobre el cual el acto fallido se proyecta. Cuando durante mi adolescencia olvidé el número de cuatro cifras (que además me negué a anotar aduciendo «mi buena memoria» y que había de cumplir el encargo de inmediato) del teléfono de la oficina en donde se hallaba el novio de la compañera de que yo estaba secretamente enamorado, provoqué, desde luego, el que aquella tarde no se vieran; pero, además, me suscitó una tensión en la medida en que temía que la simple razón del olvido no convenciera a la interesada, con lo que habría de entrever ella misma el amor que pudorosamente la ocultaba. Mi «situación» fue, pues, otra,

respecto de ella, a partir de entonces, tanto más cuanto que mi olvido la hacía sonreir irónicamente al recordármelo. El acto fallido, como síntoma, coloca al sujeto, pues, en posición distinta respecto del objeto sobre el cual se proyecta y también respecto de sí mismo. El síntoma no sólo expresa el conflicto latente, sino que es a su vez generador de una situación conflictiva. Ello se verá más nítidamente a continuación, cuando abordemos el estudio de los síntomas en la neurosis y psicosis.

La relación existente entre instancias reprimidas e instancias sociales se pone bien de manifiesto en el análisis del chiste. En calidad de chiste se permite decir lo que seriamente sería impermisible. Pero el chiste ha de ser «entendido» o, mejor, «sobreentendido», con lo que se demuestra que la represión es común respecto de aquellos contenidos que, liberados, suscitan el humor. Algunas cualidades en apariencia sólo formales que el chiste ha de tener para que posea su calidad de tal, son, también, cualidades del contenido. Por ejemplo, ha de ser sintético, mas su misma brevedad viene a detectar el carácter informal, inofensivo, de la denuncia que se hace o de la tendencia erótica que se exhibe. Por eso, el chiste viene a aliviar una tensión que el que lo cuenta intuye o adivina que también existe en los otros. Pero es un alivio relativo, de aquí que en verdad no venga a dar cumplida satisfacción a la necesidad que se solventa. La relatividad del alivio viene dada por el hecho de que ni el chiste permite la satisfacción plena de la necesidad (erótica o crítica de una situación) por su propia insuficiencia, ni tampoco quien dice o consiente en el chiste está dispuesto a ir a más que a la mera sustitución de la tensión por él. Es típico del chiste el que, al tomarse a risa la cuestión, se evite una praxis opuesta, efectiva, seria. Así, por ejemplo, el chiste político denota una concienciación de la justeza de la crítica, pero no viene a cumplir el cometido de sustituir una crítica seria, que o bien no es posible por la censura externa, o bien no se está dispuesto a hacer por la propia represión.

¿Cuál es propiamente la dinámica de los síntomas, en el sentido habitual que a este vocablo se da? Ha sido mérito de Freud indicar que tales síntomas, provenientes de tendencias opuestas, no deben interpretarse como mera contradicción. «Pero el psicoanálisis nos ha demostrado más de una vez que las antítesis no equivalen siempre a una contradicción» (47). Recordemos la distinción engelsiana—Sacristán nos la precisa (48)—entre «contradicción» y «contraposición». Mientras la contraposición es una relación topográfica en una estructura real dada, la contradicción supone la coexistencia en esa misma estructura de componentes que provocan su incoherencia.

«Los síntomas son, ante todo, efectos de transacciones resultantes de la interferencia de tendencias opuestas, y expresan tanto lo que ha sido reprimido como lo que ha constituido la causa de tal represión y ha contribuido de esta manera a su génesis.» Por este motivo, «los síntomas tienden unas veces a procurar una satisfacción... y otras a preservarle contra la misma» (49). Los síntomas no pueden emerger sin una organización de la persona como tal, es decir, con un Yo y un Super-Yo, por esbozados que se encuentren. Porque lo que hay que distinguir ante todo son los síntomas de las inhibiciones. Mientras la inhibición es carencia de una función y, por tanto, negatividad, los síntomas son una función distorsionada. La inhibición se comprende como renuncia al ejercicio de una función por el Yo al objeto de eludir el conflicto con el Super-Yo (50). Por el contrario, los síntomas surgen «del impulso obstaculizado por la represión» (51). Lo más importante en orden a la estructura de la neurosis y la psicosis es el hecho siguiente: «En el curso ulterior del proceso se comporta el Yo como si se guiase por la reflexión de que una vez surgido el síntoma y siendo imposible suprimirlo ha de ser lo mejor familiarizarse con la situación dada y sacar de ella el mejor partido posible. Tiene entonces efecto una adaptación al elemento del mundo interior extraño al Yo, representado por el síntoma, adaptación

análoga a la que el Yo lleva a cabo normalmente con el mundo exterior» (52). De qué manera ello afecta precisamente a las relaciones con la realidad se tratará en el ensayo sobre *Reificación y neurosis*, al final de este volumen. Las llamadas «neurosis del carácter» componen la estructura consolidada de este modo defectuoso de ser, en la que la transacción entre el conflicto interno y las difíciles adecuaciones a la realidad se resuelven con una conducta cada vez más extraña (desrealística).

4. La cura

En la cura analítica hay que distinguir dos aspectos distintos: *a)* El dinamismo de la cura propiamente dicha. *b)* La estructura de la situación analítica. «El yo tiene la función de enfrentar la triple demanda de la realidad, del Ello y del Super-Yo, sin afectar su organización ni menoscabar su autonomía. La condición básica de los estados patológicos debe consistir, pues, en un debilitamiento relativo o absoluto del Yo, que le impida cumplir sus funciones. La exigencia más difícil que se le plantea al Yo probablemente sea la dominación de las exigencias institucionales del Ello, tarea para la cual debe mantener activas grandes cantidades de anticatexias. Pero también las exigencias del Super-Yo pueden tornarse tan fuertes e inexorables que el Yo se encuentre como paralizado en sus restantes funciones... Sobre estas mismas nociones se funda nuestro plan terapéutico» (53).

La dinámica de la cura analítica no estriba, pues, en la mera *catarsis* de los recuerdos encubridores, como el propio Freud imaginó en sus primeros trabajos sobre la histeria. Implica también—como él mismo demostró en sus trabajos sobre técnica psicoanalítica de 1914 (54)—el análisis y disolución de las resistencias. Es cierto que a veces la mera catarsis supone estas últimas, pero tal circunstancia sólo se da, con resultados afortunados, en casos muy contados. Toda la serie de tensiones establecidas entre los distintos sistemas de la

persona compone un conjunto de fijaciones que han permitido la adaptación del sujeto a la enfermedad, en forma incluso de ventaja de la enfermedad misma. De esta forma, el gran obstáculo al tratamiento lo supone la ruptura que el propio paciente ha de verificar con su *status* preexistente y su angustia ante la expectativa de una situación inédita. En tal situación expectante es por demás frecuente que en el paciente surjan nuevos conflictos, como expresión precisamente de esta «voluntad de no curar». «La revelación de la resistencia no puede tener como consecuencia inmediata su desaparición. Ha de dejarse tiempo al enfermo para ahondar en su resistencia, hasta entonces desconocida para él, elaborarla y dominarla» (55). Sólo así es factible la reestructuración de la dinámica endopsíquica sobre nuevas bases, su habituación, por decirlo así, a la nueva constelación de fuerzas y, especialmente, su aceptación natural al inicial vacío entonces experimentado. Todo el pasado del paciente es actualizado para ser demolido, y no es infrecuente que en el curso del tratamiento acontezca la aparición de una depresión, a veces profunda, que exige la máxima atención por parte del analista y del paciente mismo para subvenir a su superación.

Es cierto que, como resultado, el tratamiento analítico puede resumirse en el término concienciación. Pero no sin que perdamos de vista que con este vocablo hemos de entender *el proceso* mediante el cual el Yo se refuerza de modo tal que se le hace posible, junto al saber sobre sí mismo, el dominio sobre sí mismo. Esto es lo que quiere decir la frase «debe mantener activas grandes cantidades de anticatexias» (56). En este estadio de la cura, o, mejor, a lo largo de todo el proceso de la cura, buena parte de los esfuerzos del paciente, hasta conseguir el hábito y la familiaridad con sus propias instancias, han de dirigirse contra ellas. Pero estas instancias del Ello y del Super-Yo no se muestran ahora, en la situación analítica, como impulsos que tienden a su satisfacción, sino en forma de tendencias al mantenimiento del *statu quo*. La llamada «neurosis de trans-

ferencia», de la que vamos a ocuparnos a renglón seguido, es expresión de esta tendencia a la conservación de una situación originaria. La neurosis de transferencia compone lo esencial de la situación analítica.

El estudio de la situación analítica es de importancia, desde luego, para la comprensión de la etapa ulterior de la cura. Pero además lo es, y con carácter de excepción, para la intelección de la dinámica profunda de las relaciones interpersonales. En este último sentido puedo afirmar, que, por lo menos en la cultura occidental, hasta la introducción del psicoanálisis no hubo ocasión de observarse una situación equiparable respecto de la profundidad de un encuentro. Es cierto que, como vamos a ver a continuación, la situación transferencial es la que caracteriza a todas las relaciones objetales que un hombre—enfermo o no—verifica a lo largo de su vida. Pero el que esta situación aparezca en las condiciones de la cura analítica ofreció unas perspectivas que, como he dicho, resultaron absolutamente insólitas en nuestra cultura.

La transferencia puede definirse como la índole de la relación que el paciente establece con su analista. Aparece por lo general tras las primeras semanas de tratamiento. «Este fenómeno de la transferencia no tarda en revelarse como un factor de insospechada importancia; por un lado, un instrumento de valor sin igual; por el otro, una fuente de graves peligros. Esta transferencia es *ambivalente:* comprende actitudes positivas y afectuosas, tanto como negativas y hostiles frente al analista, que por lo general es colocado en lugar de un personaje parental. Mientras la transferencia sea positiva, nos sirve admirablemente: altera toda la situación analítica, deja a un lado el propósito racional de llegar a curar y de librarse del sufrimiento. En su lugar aparece el propósito de agradar al analista, de conquistar su aplauso y su amor, que se convierte en el verdadero motor de la colaboración del paciente; el débil yo se fortalece, y bajo el influjo de dicho propósito el paciente logra lo que de otro modo le sería imposible: abandona

sus síntomas y se cura aparentemente» (57). Contrariamente, cuando la transferencia es negativa, o cuando junto a la positividad existe la negatividad (ambivalencia), la fijación al analista dejará paso a una actitud hostil, revelando entonces que, junto a la docilidad a la figura parental, existían graves tendencias agresivas.

Mientras las relaciones objetales que se obtienen en la cotidianeidad contienen el trasunto de las relaciones primitivas de objeto, la situación analítica es prácticamente su reproducción. Mas no en forma de recuerdo, sino como *regresión*, revelando así que la relación entre los distintos sistemas de la persona creados en su desarrollo es realmente recíproca, o sea de dirección doble. El hecho es semejante a la pérdida de la concienciación que tiene lugar en un sujeto que anteriormente aparecía lúcido en el análisis de los condicionamientos de una situación social. Porque, en efecto, la regresión que la situación transferéncial implica no se lleva a cabo con anulación total de los vectores del Yo y Super-Yo. También ahora se racionaliza ésta, del mismo modo que en los casos en que tiene lugar la pérdida de la conciencia a que hemos aludido, se racionaliza—se «justifica»—la «conversión» experimentada.

El carácter regresivo de la transferencia impone al sujeto, tras la demolición de la misma, un dato que será ya definitivo en el análisis concluso, a saber: el que la conciencia de la realidad hasta entonces habida ha sido «falsa conciencia»; en un caso, resultado de una total distorsión de la realidad; en otros, de la aprehensión parcial, fragmentaria de la misma. Para el paciente resulta en extremo claro que esta falsa conciencia de la realidad es consecuencia de la identificación-rechazo habidas en las primeras experiencias con el objeto.

Pero también el análisis de la situación transferencial incita al sujeto a la forzada estimación de un contenido en él mismo que resultaba insospechado para sí. Y lo que es más: el que este contenido estaba soterrado hasta un punto tal que, no ya para nadie, tampoco para él, era previsible. La fuerza de la internalización

de la norma—es decir, de los contenidos del Super-Yo—ha demostrado ser de tal magnitud para la represión del Ello y sus instancias que hizo de uno mismo un desconocido respecto de su profunda intimidad. En la transferencia aparece ahora un Yo—el Ello hecho Yo—que literalmente asusta y sobrecoge al Yo artificioso con el que uno estaba habituado a operar (58).

Para Freud fue un obstáculo inicial el descubrimiento del fenómeno de la transferencia en sus pacientes. No tanto porque los enfermos se le curaban sin saber por qué, sino porque en ocasiones le confundían. Es sabida la crisis profunda que en él aconteció cuando comprueba que buen número de sus enfermos le abastecen de fantasías que confirman sus premisas, y a las que él concedió también categoría de hechos. Pero, además, la obstrucción hacia una curación auténtica se le impuso con caracteres dramáticos cuando comprobó en sí mismo que la aceptación de las fantasías de sus pacientes como hechos reales provenía de la modificación que insensiblemente en ellos mismos había provocado. A mayor abundamiento, se le hizo consciente que su actitud era a su vez distinta según el paciente, de manera que, simultánea a la transferencia del paciente hacia él, había de contar con la contratransferencia de él hacia el enfermo. Su obra *Interpretación de los sueños* se nos ha revelado con posterioridad como el primer esfuerzo por alcanzar desde sí mismo el máximo grado de concienciación de los conflictos que los pacientes le suscitaron. Esta obra representa hoy su autoanálisis (59).

Así, pues, la situación analítica es expresión no de una relación unívoca analizando-analista, sino biunívoca, esto es, también analista-analizando. La necesidad del análisis didáctico es tanto más perentoria cuanto que hay que adoptar de antemano aquellas medidas que hagan lo menos relevante posible la intervención del analista en la ulterior marcha del análisis del enfermo. Para liberar, en una palabra, es preciso estar liberado. De lo contrario lo que se genera ahora, dada la regresión simultánea de analista y analizando, es un tipo de encuen-

mo que fija, a nivel primitivo, pero de enorme fuerza propulsiva, una relación indominada.

5. El concepto de ciencia. Ciencia y concepción del mundo

En una mirada superficial quizá parezca este apartado como fuera de lugar dentro del contexto del presente ensayo. No obstante, Freud se ha pronunciado con frecuencia acerca de lo que considera el quehacer científico propiamente dicho. Muchas veces se trata de una respuesta a la crítica del psicoanálisis como quehacer acientífico, crítica a la cual se muestra en extremo sensible. No discutiré aquí si en realidad la investigación analítica es científica o no lo es, pero en cualquier caso es evidente que Freud tuvo la pretensión de hacer ciencia en el sentido de aceptación de la realidad, en su carácter de adecuación a *hechos*. En este sentido, la concepción de la ciencia en Freud se ajusta—con independencia de que en la práctica lo consiga o no—a los postulados que preconizara Marx y, por supuesto, a los de la investigación científicopositiva.

Por lo pronto, Freud rechaza la posibilidad de una concepción del mundo ¿Por qué? «Para mí, una *Weltanschauung* es una construcción intelectual que resuelve *unitariamente*, sobre la base de una *hipótesis superior*, todos los problemas de nuestro ser y en la cual, por tanto, no queda abierta interrogación ninguna y encuentra su lugar determinado todo lo que requiere nuestro interés» (60) (subrayados, míos). Una concepción del mundo así concebida es una ideología, diríamos en lenguaje marxista, puesto que responde a «ideales» más que a ideas propiamente dichas. Y en efecto: «Se comprende, pues, que la posesión de una tal *Weltanschauung* sea uno de los ideales optativos de los hombres. Teniendo fe en ella puede uno sentirse seguro en la vida, saber a qué debe uno aspirar y cómo puede orientar más adecuadamente sus afectos y sus intereses» (61). «La religión y la filosofía» son ejemplos de este tipo de cosas.

Hay diferencias entre ambas, sin embargo. «La filosofía no es contraria a la ciencia; se comporta ella misma como una ciencia; labora en parte con los mismos métodos; pero se aleja de ella en cuanto sustenta la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del universo, cuando lo cierto es que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso de nuestro saber. Metodológicamente yerra en cuanto sobreestima el valor nosológico de nuestras operaciones lógicas y reconoce otras distintas fuentes del saber, tales como la intuición» (62). Si no estoy equivocado, se trata aquí de una crítica de la metafísica que suscribirían los positivistas lógicos y sus epígonos. La sobreestimación de nuestras operaciones lógicas supone el reconocimiento de que con éstas sólo se puede ir en inmediata conexión con los hechos y que fuera de éstos se desenvuelve en el ámbito de la pura hipótesis inverificable. Por razón tal, no hay «verdades» absolutas, sino concretas verdades. «El hombre común no conoce más que una verdad en el sentido común de la palabra. No puede representarse lo que pueda ser una verdad más alta y suprema. La verdad le parece tan incapaz de superación como la muerte y no puede tampoco dar el salto desde lo bello a lo verdadero» (63). Pese a que «todo lo que enseña [la ciencia] es provisional»... (64), «ningún empequeñecimiento de la ciencia puede modificar lo más mínimo el hecho de que intenta adaptarse a nuestra dependencia del mundo real» (65). Por tanto, también «el psicoanálisis es, a mi juicio, incapaz de crear una concepción del universo a ella peculiar. No lo necesita; es un trozo de ciencia y puede agregarse a la concepción científica del universo. Pero ésta apenas merece nombre tan pomposo, pues no lo concibe todo, está demasiado inacabada y no aspira a la concreción ni a la formación de sistemas» (66). La ciencia, en su sentir, es doctrina de la realidad concreta. «Acepta también, desde luego, la unidad de la explicación del universo, pero sólo como un programa cuya realización está desplazada en el futuro» (67). Por eso es consciente de sus propias limita-

ciones, en la medida en que ha de adecuarse a la realidad que se nos ofrece en el presente. «Una concepción del universo fundada en la ciencia, fuera de la acentuación del mundo exterior real, tiene rasgos esencialmente negativos, como la limitación a la verdad y a la repulsa de las ilusiones» (68). El saber científico en sentido estricto es un saber crítico, que pone en cuestión incluso sus propios fundamentos. «El progreso del conocimiento no tolera la inalterabilidad de las definiciones. Como nos lo evidencia el ejemplo de la física, también los 'conceptos fundamentales' fijados en definiciones experimentan una perpetua modificación de contenido» (69).

No creo que para las actuales exigencias de la lógica de la ciencia sean estas aseveraciones objetables. Todo lo contrario: revelan por sí mismas una reflexión profunda sobre la índole y categoría gnoseológica de la tarea científica, que para sí quisieran muchos investigadores de otros campos, afortunados ellos en cuanto abastecedores de hechos fácilmente comprobables y, por así decirlo, «neutros». El problema no está, pues, en la fundamentación que se postula, sino en todo caso en si la investigación psicoanalítica responde—me atengo naturalmente al uso que de ella hace Freud; a él mismo no puede responsabilizarse del uso que otros hicieran—a estas exigencias críticas. Aunque someramente, quiero hacer notar cuál es mi posición a este respecto.

6. Crítica y discusión

En primer lugar, una crítica de la verdad o falsedad de las proposiciones analíticas ha de ser, a su vez, rigurosa. La crítica no puede exigir rigor al objeto sin al mismo tiempo no ser ella rigurosa respecto de su relación con el objeto que critica. Ahora bien, toda crítica de un objeto ha de hacerse desde una situación en la cual el objeto está. De lo contrario, se trata de una crítica prejuiciosa. Por lo que respecta al psicoanálisis, la mayoría de los críticos se mueven en posiciones que

nada tienen que ver con la experiencia analítica misma. Sin ningún respeto para éstos, se trataría aquí de una situación análoga a la de los cardenales brechtianos, quienes para negar no consideraban preciso mirar por el telescopio de Galileo. El propio Freud se queja, con razón, de que nadie se atrevería sin ser físico a negar las más extrañas tesis de la física actual, y no obstante las cosas ocurren de este modo cuando del psicoanálisis se trata. Claro es que da una razón para explicar esta resistencia apriórica a su investigación. Fuera del círculo de los físicos, que pueden sentirse transferidos a sus propios logros con idéntica carga afectiva que cualquier ser humano a sus objetos de uso, los demás no nos sentimos afectados—la expresión no es retórica; debe ser tomada en su acepción etimológica—por la verdad o falsedad de la teoría de la relatividad, por ejemplo. Pero la índole de la investigación analítica atenta a las motivaciones, inconfesables por interesadas, y en consecuencia la cuestión es distinta. Por eso, todos se sienten autorizados a opinar. Pero está lejos de mí aducir aquí argumento de autoridad alguno. Trato de dar tan sólo una explicación incluso del hecho de que todos se sientan tentados de marcar su actitud. Yo no he visto a los terratenientes conmoverse por las reiteradas postulaciones de algún economista de que la banca debe ser nacionalizada. No obstante, todo esfuerzo para persuadirles de que la reforma agraria parece lógicamente imprescindible choca con argumentos tales como que la propiedad privada es de derecho natural. Opinan porque les afecta y es inútil decirles que no lo hagan porque ignoran economía y derecho. He visto a un católico integrista cambiar de la noche a la mañana y considerar «urgente» que la Iglesia adopte una posición positiva frente al divorcio «y acabe con esta situación injusta para la mujer», tras un matrimonio de su hija (del cual era además en el fondo responsable por su oposición previa) precozmente comprobado como desgraciado. En fin, los ejemplos podrían multiplicarse. De lo que en última instancia se trata es del hecho de la

opacidad de la conciencia, acerca de la cual tanto Marx como Freud han tenido mucho que decir. Recordemos la explicación de Marx de por qué Aristóteles es incapaz de llegar a las últimas consecuencias en su descubrimiento del carácter falaz del valor. El propio Aristóteles vive en una sociedad en la que el trabajo es de esclavos; él mismo vive del producto de la esclavitud. No es capaz—no le es literalmente posible—dar a todos los trabajos equiparación. Su sociedad era desigual en la base. ¿Cómo era posible que los productos del trabajo esclavo tuviesen valor? Saberlo es «en rigor imposible», concluye Aristóteles (70).

La crítica, pues, del psicoanálisis debe exigirse siempre desde situaciones analíticas, como la del experimento desde el laboratorio. Dada esta condición, se podrá discutir si la inhibición ante la desfloración que a un paciente mío le acontece, comportándose como normal en cualquiera otro tipo de conducta sexual—por supuesto, incluso con mujeres, con tal que estén desfloradas—es un temor al incesto o meramente la expresión final de un complejo de castración. Claro es que, como hemos dicho, el contenido de la investigación psicoanalítica nos afecta a todos y, en consecuencia, se puede pensar que todos estamos en situación de poder aceptar o rechazar—en cualquier caso discutir—los dinamismos freudianos. Pero esto es falso. Antes citábamos la consideración de Freud de que no basta aclarar las resistencias a un enfermo para que las supere, que es necesario que las elabore. Del mismo modo esta condición concierne al hombre «normal». ¿Es posible que alguien dé su exacta significación a un sueño homosexual sin antes «elaborar», es decir, *prepararse* para su exacta interpretación? A buen seguro que atribuirá a «una cosa sin sentido» el que tal sueño acontezca. Mientras que dará fácil interpretación a sueños de contenido erótico heterosexual. Se puede preguntar, pues, legítimamente: ¿Está el varón en nuestra sociedad en condiciones tales como para aceptar «como si tal cosa» el que del mismo modo que un sueño heterosexual revela la elección de

objeto, también lo revela un sueño de contenido homosexual? No se puede exigir sinceridad sin más. Tener sinceridad es, en cualquier orden que se considere, un proceso que hay que verificar en cada situación concreta, en modo alguno se trata de algo que una vez logrado se posee para siempre.

Esto no implica que el psicoanálisis freudiano—repito que me atengo a él—esté absolutamente exento de afirmaciones que revelen asimismo la caída en falsa concienciación. Lo he mostrado en mi exposición sobre la teoría del valor en Freud, contenida en este mismo volumen. Como no podía ser de otro modo, también Freud responde a la ley de que son las condiciones sociales las que determinan la conciencia y no a la inversa. En este respecto, Freud cae a veces en la edificación de una ideología, apartándose precisamente de su consideración estricta del quehacer científico a que antes hemos hecho mención. Una estimación dialéctica, precisamente por su carácter general, tiene perfecto derecho a denunciar en qué momento Freud da el salto desde una interpretación fáctica a una especulación totalizadora.

Una de las más superficiales objecciones frente a la tesis del sentido que lo psíquico posee—y que con frecuencia oigo a muchos que se dicen marxistas, sin parar mientes en la contradicción que incluso con el pensamiento marxista rectamente entendido ello supone—afecta al sin sentido de muchos de los componentes de nuestra conducta. A este respecto, estos objetores aducen que, en efecto, mucho de lo que hacemos no tiene «significación» y, por tanto, es incomprensible, como lo es desde el punto de vista de *la intención* el que una roca esté aquí y no allí o se agiten las ramas de un árbol. En una palabra, se niega sentido a aquello de lo cual ignoramos el sentido, aunque ocurra en nosotros. La consideración de que en casos tales se trata de automatismos o de condicionamientos reflejos se aduce con frecuencia. Con ello se pretende negar, por supuesto, toda intencionalidad a procesos, por el hecho de que

ésta se desconozca; esto es, la existencia de intencionalidad a los procesos inconscientes y, en consecuencia, la existencia misma de tales procesos.

Estas objeciones son ineptas. De esta forma se ha pretendido plantear en alternativa la investigación de Pávlov y la neurofisiológica en general, cualquiera que sea, con la analítica freudiana. Esto es, habría que elegir entre una dirección u otra de la investigación, y tal elección es excluyente, de manera que decidirnos por la primera supondría la negación de la segunda o a la inversa. Tales objeciones responden, si la elección recae sobre la investigación básica, científicopositiva, a un positivismo mecanicista, inadmisible en el estado actual de la investigación. Si lo hace sobre la investigación analítica, presupone la exclusión de la investigación básica, confiriendo único valor al uso de los mecanismos que están en la base de la conducta. A mi modo de ver, el problema está mal planteado si se hace en alternativa. Una cuestión es el «mecanismo» neurofisiológico y otra, en efecto, el «uso» (individual y colectivo, es decir, psicológico y social) que de tal mecanismo se hace. Que la recepción de determinado mensaje provoca mi llanto puede y debe estudiarse desde el punto de vista de la neurofisiología cerebral, al objeto de dilucidar qué circuitos se ponen en juego desde la recepción a la conducta. Pero ello no excluye el que, concorde a la necesidad de división del trabajo, un investigador prescinda de tales circuitos para estudiar el por qué es ese mensaje y no otro el que da lugar a la precisa emoción que hemos puesto como ejemplo. Para ello importa, a título de la investigación, exclusivamente, la relación del contenido del mensaje conmigo mismo, su significación dentro de mi contexto biográfico y social, la índole de mi educación que no ha hecho posible el control público de mis emociones en este sentido, etc. El mecanismo es el valor de uso de un objeto, mientras el uso del mismo es el valor de cambio que posee para el establecimiento de relaciones de objeto. Plantear en alternativa estos propósitos de la investiga-

ción sería tanto como pretender que la investigación del objeto que llamamos martillo no debe hacerse a partir de «instrumento que sirve para golpear», sino como «materia constituida por átomos de Fe a la cual se le suele situar en un orificio un acúmulo de celulosa, que es un polisacárido...». Llamar ciencia *exclusivamente* a esto y no también al conjunto de indagaciones sobre los usos es excluir a la conducta social o individual, de un solo golpe, de la posibilidad de serlo.

El otro aspecto a que hacíamos referencia concierne al aparente sin-sentido (carente de sentido) de muchos de nuestros actos o de muchos de los componentes de nuestros actos. ¿En dónde radica la contradictoriedad de estas objeciones? A mi juicio, se comete aquí un error lógico que voy a definir como «falacia del valor». Llamo falacia del valor al hecho de creer que conferirle valor a un objeto (objeto propiamente dicho, acto, norma) entraña que ese objeto posee valor. Confundir, en una palabra, la propiedad que *para mí* posee una cosa, con el hecho de que ello implica que esa propiedad *es* de la cosa. Claro está que no me refiero a las propiedades fisicoquímicas, sino a esas otras, que denominamos cualidades en el lenguaje coloquial, o sea valores. Así, por ejemplo, de que confiera valor al oro se deduciría que el oro posee valor; de que un cuadro de van Gogh me sea bello, con que el cuadro de van Gogh es bello, y así sucesivamente. Luego haré la crítica referida a la «psicología de la comprensión», que, paradójicamente, ha servido precisamente para eludir la comprensión tantas y tantas veces. Cuando decimos que una determinada conducta es incomprensible, estamos recayendo en una falacia del tipo de las que he llamado falacia del valor. Un acto o determinado componente de un acto (de un sujeto) puede ser incomprendido (para otro sujeto). Concluir de aquí que es incomprensible es trasvasar lo ocurrido en ese segundo sujeto al primero. Sería tanto como inferir del hecho de que yo no comprendo ruso que el ruso es incomprensible. La experiencia psiquiátrica y psicopatológica ha demos-

trado que históricamente el margen de lo que es comprendido se amplía considerablemente, y hoy nadie suficientemente acorde con el estado actual de la investigación de la esquizofrenia estaría dispuesto a considerar por ejemplo, el autismo como un síntoma incomprensible, sino todo lo más como un rasgo de la esquizofrenia que no fue comprendido por la psiquiatría clásica. *La comprensión o incomprensión de determinada conducta o fragmento de conducta ha de hacerse desde las coordenadas del sujeto del cual la conducta es expresión;* en modo alguno desde las de un tercero, incapaz de situarse en la proximidad de aquél. Para continuar con el ejemplo lingüístico, la intelección de ese sistema de señales que se denomina «el idioma ruso» sólo puede hacerse desde los rusos o desde aquellas personas capaces de situarse en condiciones tales como para entenderlo, y no desde aquellas otras que *a priori* están dispuestas a soslayar su estudio.

Por último, la salida a una aparente objeción frente al psicoanálisis: que el psicoanálisis, concebido ahora no como práctica—esto es, como método terapéutico—, sino como sistema de categorías, unas veces propiamente psicológicas—las más—, otras incluso sociológicas, se mueve precisamente en aquel ámbito del discurso que por antonomasia se denomina acientífico.

Es, en efecto, una conquista del pensamiento científicopositivo el que sus enunciados sean comunicables y verificables. Como he dicho en otro lugar, sin tales prerrequisitos hoy no es posible considerar determinada formulación como científica. Lo que a la ciencia ha caracterizado, incluso antes de su formulación explícita, es: *a)* La mera aportación fáctica, tras la cual se elabora la teoría como sistema que conecte la serie de los hechos dados. *b)* Que permita la interpretación plausible de los mismos sin contradictoriedad. En este sentido coinciden la mayor parte de las exigencias propuestas en el orden de lo que llamamos teoría de la ciencia. Así, por ejemplo, para Galileo era una aspiración medir todo lo medible, y lo que no lo fuera intentar hacerlo

también mensurable. Para Marx, la verdad o falsedad de un pensamiento se prueba en la praxis, y fuera de ella la discusión sobre las mismas es puramente escolástica. Para Poincaré, sólo el experimento es capaz por sí de suministrar la verdad o falsedad de una aserción y, en consecuencia, sólo el experimento tendría carácter de método científico. Para Carnap, Schlik, Popper, etcétera, una proposición tiene sentido si cumple el llamado principio de verificación, de lo contrario o es metafísica o presumiblemente tal...

De acuerdo con esto, se puede aducir la imposibilidad de verificación directa no sólo de los «elementos» del sistema conjunto que se denomina «personalidad», como el Yo, el Ello, el Super-Yo, sino incluso de las instancias que a cada uno se le atribuyen. La metapsicología freudiana así creada sería típicamente tautológica, en el sentido de que se confirma a sí misma. Esto es, sólo tras la aceptación apriórica de los axiomas metapsicológicos se podría alcanzar a detectar las sucesivas instancias provenientes de los diferentes sistemas de la personalidad. En modo alguno tales instancias podrían ser determinadas *desde* fuera de la doctrina psicoanalítica, de forma que se hace preciso la adopción de la teoría antes que la detección de los hechos y, especialmente, de la naturaleza de los mismos. Así, por ejemplo, es evidente que yo puedo cometer ahora un lapsus que me lleve a escribir «cine» donde pretendía transcribir la conjunción «sino». Para subvenir a la interpretación tras la constatación del hecho, en el sentido de que el lapsus no es casual, sino subconscientemente motivado, preciso admitir la existencia de un inconsciente, de que éste es dinamógeno, de que puede interferirse en la conciencia, de que la censura no ha sido suficientemente fuerte, etc. Es más—y éste es el punto más delicado al respecto—, de no admitir la intencionalidad oscura que ha motivado el lapsus, no se me da prueba alguna en su favor. Se me dice que al no aceptarlo movilizo determinadas resistencias que impiden el autorreconocimiento de que en el fondo deseo

irme al cine y dejar de trabajar, resistencias que traducen, a su vez, instancias preconscientes: no me conviene aceptar la existencia de ese deseo en mi interioridad. En consecuencia, para admitir la dinamicidad del Ello —para utilizar el vocablo que ha suplantado al de inconsciente en la literatura psicoanalítica actual— que motivó el lapsus, he de aceptar, a mi vez, la de las resistencias que me impiden reconocerlo. Con ello se cierra el círculo, de forma que sólo con la aceptación previa de los argumentos psicoanalíticos puedo dar fe de la interpretación de los hechos de que se ocupa. Como decíamos antes, la teoría se confirma a sí misma y no hay posibilidad de que desde fuera de ella se confirme o se refute. De aquí a la implantación de un dogma no hay más que un paso, o quizá ninguno. Y de la sistematización dogmática a la creación de una secta—por supuesto, arreligiosa; la aclaración es superflua—, como concreción institucionalizada de esos mismos dogmas, las probabilidades son muchas.

Estoy lejos de pensar que en la práctica no haya ocurrido así. Es sabido de todos la historia del movimiento psicoanalítico, su incapacidad para la internalización de las disidencias forzosamente progresivas (de Adler, Jung, Steckel, Rank, Ferenczi, Reich y tantos otros), el totalitarismo doctrinal del propio Freud, el carácter sectario que asimismo posee aquel conocido hecho del reparto de anillos entre los fieles (que habrían de velar por la pureza de la doctrina misma; un futuro que a Freud se le antojaba problemático, cuando menos en orden a su dispersión...).

Y, sin embargo, toda esta cuestión ha de revisarse. Pero no volviendo a Freud y a sus interpretaciones tan sólo, sino dejando a un lado sus postulaciones, mucho menos «cogiéndole la palabra», como si realmente fuera a Freud al que hay que aceptar o rechazar en el todo o en la parte, sino yendo a los hechos de los cuales se ocupa la teoría y la práctica psicoanalíticas. Tan desafortunado sería pensar que porque Freud se equivocó o especuló sus hechos aportados no son en verdad hechos,

como pensar que al fin y a la postre también erró Galileo al trasladar el centro del universo de la Tierra al Sol, puesto que éste no lo es en modo alguno. Frente a Marx, que poseyó como nadie—hasta nuestra perspectiva de hoy—la capacidad para equivocarse mínimamente, en Freud se encuentran innumerables rectificaciones de afirmaciones previamente hechas, infinidad de afirmaciones apodícticas, no apofánticas. La revisión de Freud que propugnamos concierne a tres órdenes de sectores: *a)* Si en realidad los hechos de que se ocupa poseen calidad de tales. *b)* Si la teoría que a partir de ellos hay—porque hay que edificar la teoría, aun a conciencia de su provisionalidad; no es posible dejar los hechos sueltos; es exigencia de la mente humana buscar la conexión que les preste inteligibilidad—es todavía válida o ya no lo es. *c)* Qué significación posee la teoría misma enunciada por Freud.

Trataremos todos estos puntos separadamente.

a) En general, puede decirse que los hechos de que se ocupa la investigación psicoanalítica conciernen a la conducta en su totalidad. Ahora bien, es evidente para quien, dentro de una tradición psicológica académica, se encara con los hechos de que se interesa el psicoanálisis, que éste se preocupa ante todo del *sentido de la conducta*. Está claro lo que diferencia, por ejemplo, a las teorías del aprendizaje o al análisis factorial, por una parte, y a las tesis psicoanalíticas, por otra. En las primeras se trata de la constatación de hechos y el sistema teorético que los ensambla tiene por objeto entrever los mecanismos psicofisiológicos que los hace posibles. Tanto da que el sujeto se sitúe ante un *test* como ante un mero estímulo taquitoscópico. En ambos casos dará una respuesta, más o menos compleja, pero en cualquier caso el psicólogo se sitúa ante la respuesta y se pregunta sobre los condicionamientos de la misma. Esta línea de pensamiento está dentro de la tradición cientificonatural en el sentido más estricto del término. Por el contrario, el análisis del comportamiento que persigue el psicoanálisis estriba en la búsqueda de la mo-

tivación. Motivación, no intencionalidad. De la intencionalidad el sujeto puede saber y, por tanto, responsabilizarse. De la motivación, por el contrario, no. Con la motivación de una conducta ocurre respecto del sujeto lo que con la ideología respecto del mismo o del grupo que comunitariamente le sustenta. Engels señalaba que la ideología es un proceso que el pensador verifica conscientemente, pero con falsa conciencia; o sea, es consciente de su realización, mas no de su condicionamiento. La falsa conciencia de su realización conlleva el que los auténticos vectores genéticos se desconozcan. Pero esto no impide el que una vez puestos en marcha se continúen elaborando y desarrollando, cerrándose el círculo de su desconcienciación y haciendo, pues, la conciencia de los condicionamientos más opaca cada vez (71).

Pues bien, a nivel personal—también de grupo, en el psicoanálisis de grupo—la investigación psicoanalítica persigue la motivación de una conducta concreta, sea un acto fallido, sea un sueño, una inhibición, una fobia, una obsesión o una racionalización (que puede adquirir incluso caracteres de paranoide). Todo esto implica las dos siguientes cuestiones, la primera de las cuales es de carácter axiomático: 1.ª Toda conducta (particularizada o no) tiene un sentido dentro del contexto del sujeto protagonista de ella. 2.ª Toda conducta es susceptible de ser comprendida sobre la base del desarrollo histórico de la investigación al respecto.

Este segundo punto es consecuencia lógica del axioma. Significa la crítica más decisiva de la psicología y psicopatología académicas, especialmente de la que tiene su base en la *Psicopatología general,* de K. Jaspers (72), a la cual sigue aferrada no sólo la psiquiatría germana, sino también su zona de influencia en algunos sectores de la restante psiquiatría europea. Una crítica —la freudiana—que en todos los puntos parece estar inspirada en la filosofía analítica contemporánea, según pretendo demostrar a continuación.

Efectivamente, la psicopatología fenomenológica de

creación jaspersiana está sustentada sobre los criterios de comprensibilidad e incomprensibilidad. Tales criterios se inspiran en la psicología de Dilthey y en la clasificación de las ciencias que el propio Dilthey y sus seguidores, sobre todo Rickert, sustentan (73). Pero es cierto que sólo el análisis fenomenológico (que verifica el observador: circunstancia que no debe olvidarse) es el que suministra la posibilidad de determinar la comprensibilidad o incomprensibilidad de una concreta vivencia o conducta en general (sea lingüística, como es el caso de una percepción delirante o de una alucinación, sea no lingüística, como en el caso de un gesto, un acto fallido, un sueño, etc.). Pero ¿qué significa esto? Ya he llamado la atención antes acerca de la falacia contenida en esta postulación jaspersiana, a saber, la consideración de que una cualidad del observador, comprender o no comprender, se trasvasa al objeto—la vivencia o la conducta del observado—calificándolo como comprensible o incomprensible. Esto es algo que no resiste al análisis filosófico del lenguaje. Si Ryle (74) no se ocupó de este problema en su conocido trabajo de crítica de los conceptos psicológicos, es porque la psicopatología de Jaspers, y en general la inspirada en ella, no tiene relevancia alguna en Inglaterra y Norteamérica, respectivamente. Un determinado enunciado no es comprensible ni incomprensible, sino simplemente un enunciado, y, en consecuencia, de él mismo no se puede decir que posee una u otra cualidad, sino meramente el hecho de ser comprendido o incomprendido. Del hecho de que el observador no comprenda al citado enunciado no puede inferirse la incomprensibilidad del mismo, y si se hace, ha tenido lugar entonces la proyección sobre el objeto de la situación del sujeto (el observador) respecto de él. Esta falacia, que a diario se comete entre los psiquiatras europeos, es de incalculable consecuencia: de nuestra incomprensión de un enunciado derivamos, nada menos, la categoría de psicótico del sujeto que lo propone, con lo cual dejamos al diagnóstico psicopatológico pendiente de la (supuesta) comprensión mayor o menor del

psiquiatra. Puede imaginarse lo que ello significa en orden a la imposible incomunicación entre psiquiatra y psiquiatra (uno, que sitúa su límite de comprensión muy pronto; otro, muy tarde), respecto de la conducta del psiquiatra para con el paciente (tratamiento de choques, intervenciones psicoquirúrgicas, internamientos, etcétera). En suma, una liberalidad en la conducta que nada tiene que ver con el rigor.

Ahora bien, un enunciado de una ciencia factual —como es la ciencia de la conducta, o lo que pretende ser ciencia de la conducta; nada se opone a que ésta se encuentre en un estadio pretécnico—debe distinguir cuidadosamente entre el hecho y su denominación, por una parte, de forma que exista una estricta correspondencia entre uno y otra. La tesis de Quine es coincidente a este respecto con el proverbio de que «un nombre no hace una cosa», de modo que «podemos usar significativamente términos singulares en enunciados sin necesidad de suponer que hay unas entidades que aquellos términos pretenden nombrar» (75). Quine subraya —siguiendo a Frege y Russell—que tener «significación» un enunciado es sólo ser inteligible, mientras que «identidad» de significación muestra que lo dicho corresponde, como sinonimia, al hecho. Así, cuando yo digo «Juan es bueno», tal enunciado es significativo, y, en efecto, se me entiende. Lo cual no puede en modo alguno identificarse al hecho de que Juan *es* bueno, sino simplemente que *me lo parece,* dado un contexto de valores que se me presupone y que, desde luego, presupongo yo para mí. Por el contrario, cuando digo «el cinabrio contiene azufre y mercurio en forma de sulfuro», este enunciado se corresponde idénticamente —lo entienda yo o no lo entienda—a una serie de datos que el análisis químico puede mostrar. Cuando una ciencia procede con enunciados de categoría de identidad, se dice de ella que es una ciencia positiva. Contrariamente, cuando un saber procede *sólo* con enunciados significativos y es incapaz *todavía* de pasar de éstos a los enunciados de identidad, se dice que está en un estadio

precientífico. Un enunciado significativo es, entonces, verdadero si, y sólo si, se adecua al sistema de referencias previamente adoptado (76).

Aplicado esto a los hechos de la investigación psicoanalítica podríamos decir: efectivamente, éstos se encuentran aún en un estadio precientífico en el que la formalización de sus enunciados exige de antemano la adopción de los sistemas de referencia que asimismo implican. Pero sería descabellado que una determinada investigación, por el hecho de que todavía no se encuentre en condiciones tales como para formular enunciados de identidad fáctica, renuncie a sus propias formulaciones. En determinada etapa del conocimiento es precisa la construcción de un sistema de referencias propios, que hagan posible, cuando menos, la comunicación e inteligibilidad; o sea, que emita la serie de enunciados significativos que estime pertinentes. En este sentido, vocablos como Yo, Ello, Super-Yo, consciente, inconsciente, libido, etc., son legitimables en orden a la significación que prestan, aunque todavía no puedan ser subsumidos en una formulación genérica, común con las de las demás ciencias que se ocupan también de fenómenos afines (ciencias de la conducta). En este sentido, el lenguaje psicoanalítico sería un modelo de «lenguaje teorético», en el sentido de Carnap, el cual se contrapondría al «lenguaje observación». La opinión de Carnap a este respecto es semejante, según creo, a la de Quine, y me importa exponerla con extensión suficiente, porque precisamente fue dada como intervención en el simposium sobre *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis.* «En la discusión sobre la metodología de la ciencia es habitual y útil dividir el lenguaje de la ciencia en dos partes: el lenguaje observación y el lenguaje teorético. El lenguaje observación usa términos que designan propiedades y relaciones observables para la descripción de pensamientos o acontecimientos. El lenguaje teorético, por otro lado, contiene términos que pueden referirse a acontecimientos inobservables, aspectos inobservables o

rasgos de acontecimientos» (77). Al lenguaje observación lo designa como L_o; al lenguaje teorético como L_t. Para Carnap, tanto el lenguaje de la matemática como el de la física, psicología y ciencias sociales «contiene las convenciones acerca del dominio (D) de entidades admitidas como valores de variables en L_t». «Sin embargo, deseo recalcar aquí que este hablar acerca de la admisión de este o aquel género de entidades como variables en L_t es solamente un modo de hablar pensado para hacer el uso de L_t, y especialmente el uso de variables cuantificadas en L_t, más fácilmente inteligible... La habitual cuestión ontológica acerca de la 'realidad' (en un sentido metafísicamente alegado) de números, clases, puntos espaciotemporales, cuerpos, mentes, etc., son seudoproblemas sin contenido cognitivo. En contraste con éste, hay un buen sentido de la palabra 'real', con otras palabras, usado en lenguaje cotidiano y en la ciencia. Puede ser útil para nuestra presente discusión distinguir dos géneros de uso significativo de 'real', o sea el uso de sentido común y el uso científico. *Aunque en la práctica actual no hay una línea rígida de separación entre estos dos usos,* podemos, a la vista de nuestra partición del lenguaje total L en dos partes L_o y L_t, distinguir entre el uso de 'real' en conexión con L_o y en conexión con L_t. Suponemos que L_o contiene solamente un género de variables, y que el valor de estas variables son acontecimientos posiblemente observables. En este contexto, la cuestión de la realidad puede ser formulada solamente con respecto a posibles acontecimientos. La declaración de que un acontecimiento especificado, posiblemente observable, por ejemplo, que este valle fue un lago en remotos tiempos, es significativamente real si al mismo tiempo la declaración que la sentencia de L_o que describe este acontecimiento es verdad, y por consiguiente significa justamente lo mismo que esta sentencia: 'Este valle fue un lago'» (subrayados, míos).

Esta cita corrobora, a mi entender, nuestra opinión antes expresada, a saber, que el lenguaje psicoanalítico

pertenece a aquella esfera del lenguaje teorético, que tiende a la creación de entidades con miras únicamente a la intelección de los problemas (como «valores de variables») que se suscitan en su dominio. En este sentido, tan legítimo es al psicoanalista hablar del Ello o de la libido como al físico de antimateria o de energía.

b) La cuestión, pues, de si la teoría de Freud es válida, debe ser sustituida por esta otra: ¿hasta qué punto satisface las exigencias de los datos que la investigación analítica ha puesto al descubierto? O, como imagen especular de esta pregunta: ¿hay alguna otra teoría que la satisfaga? Porque con independencia de la teoría está la serie de datos aportados, los cuales, evidentemente, requieren una interpretación. Los actos fallidos, los sueños, el chiste, ¿pueden ser explicados, y además explicados unitariamente, de otra manera? Y en el orden estrictamente clínico, frente a la incomprensibilidad radical que se postula para los llamados síntomas primarios de las psicosis (la tristeza y la inhibición, en la depresión; las alucinaciones y el delirio, en la esquizofrenia), ¿puede parangonarse ésta con el punto de vista de la psicología dinámica, que nos hace cuando menos próximos los síntomas y la modificación misma de la persona?

c) Una última palabra acerca de la significación—en el sentido de Quine, arriba citado—que la teoría analítica posee. ¿Cuál es, en verdad, ésta?

A mi parecer, el carácter de «modelo» de personalidad debe ser tenido presente. Para Freud, los sistemas de la persona, su propia teoría de los instintos, son sólo «ficciones»; es decir, no responden a enunciados de identidad, sino, como hemos dicho, a un esquema o modelo que sirve para prestar inteligibilidad a los datos aportados. «Lo que necesitamos son representaciones auxiliares que nos ayuden a conseguir una aproximación a algo desconocido, [por eso] nos serviremos de material más plástico y concreto», dice Freud en el último capítulo de *Interpretación de los sueños* (78). Quien imagine la plástica construcción freudiana como calco

de una realidad, está atribuyendo a Freud un acriticismo que en modo alguno fue capaz de adoptar. Las citas en favor de lo contrario podrían multiplicarse y el lector interesado puede volver sobre las aducidas por mí en las páginas precedentes.

El desarrollo del psicoanálisis ha llegado a un punto en el que el acento recae, justamente, sobre investigaciones particulares. Es precisamente ahí donde el psicoanálisis puede lograr superar su actual etapa y alcanzar aquella otra que caracteriza al saber científicopositivo ya logrado. En este aspecto, el psicoanálisis se encuentra en una etapa afín a aquella en que asimismo se encuentra la investigación sociológica. Para ésta, no obstante, el camino es más fácil, puesto que en tanto que sociología positiva se limita a constatar correlaciones. La correlación que los sociólogos han puesto de manifiesto entre mala cosecha e incremento de linchamientos de sujetos de color en los Estados sureños de Norteamérica deja a cada lector libre de establecer la cadena de dinamismos que a ambos hechos conectan. A mi modo de ver, tal asepsia permite la mostración de unas tablas en sí mismas elocuentes. Mas pienso que el científico tiene también la obligación de intentar sorprender los mecanismos que bajo ellas subyacen. Estos serán hoy, todavía, suficientemente laxos, sobre todo en contraste con la correlación de ambas variables, tan constante. Pero es necesario hacerlo, y el temor a que con ello la tarea científica efectuada sea incomparablemente menos «objetiva» que la que se autolimita a la constatación de hechos, conduce a una inhibición castrante. Entraña, asimismo, la renuncia a saber sobre procesos que, por el hecho de que transcurran bajo la dermis de la conducta psicosocial, no son, ni mucho menos, de relevancia menor.

Para el futuro del psicoanálisis hay, según creo, un campo en el que la investigación positiva puede ser fecunda. Me refiero al análisis lingüístico, hoy factible en virtud del auge y precisión alcanzado en los más diversos aspectos del mismo. El análisis de períodos suminis-

trados por el analizando, de protocolos de *tests,* etc., ofrece una riqueza, y al mismo tiempo concreción, que probablemente los incorporarán felizmente a la investigación analítica de carácter científiconatural. Lagache pone un ejemplo, aunque con otro fin, que sirve a nuestro propósito de ahora: «Si un analizando declara que no desea la muerte de su padre, es evidente que no habría adoptado la precaución de negar semejante deseo si el pensamiento no se le hubiese ocurrido» (79). Para la lógica de la expresión es obvio que una tal correlación no cuenta. Si niego tener deseos de ir al fútbol, es claro que digo lo que digo y sacar de ello cualquiera otra consecuencia supone una atribución arriesgada. Pero es preciso edificar una lógica de los procesos psicológicos que cuente con la paralógica de los mismos. Porque también la ilogicidad tiene sus leyes, las cuales, eso sí, son, como tales leyes, absolutamente lógicas. Mas esto está por hacer (80).

4. Psicoanálisis y sociedad

1. El planteamiento

El psicoanálisis se ha constituido en un componente más de nuestra cultura. No me refiero tan sólo al psicoanálisis como forma de tratamiento de las neurosis y, eventualmente, también de las psicosis. Me refiero al hecho de que el «lenguaje psicoanalítico» es ya un ingrediente más de el «lenguaje de uso». Curiosamente, hoy se tiene ocasión de ver hasta qué punto este lenguaje analítico no es meramente tributario de la sociedad desarrollada. Los llamados medios de comunicación de masas y los instrumentos tecnológicos que los hacen posibles no son atributos exclusivos de las sociedades desarrolladas. Tales instrumentos imponen, de modo alarmante, seudonecesidades en quienes los utilizan. Pero ellos mismos son ya también necesidades, falsas o no, en dependencia del uso que de ellos se haga tanto por el usuario cuanto por el emisor. Ahora bien, a través de tales medios de comunicación—primeramente el cine de importación, luego la televisión—es como

este implícito lenguaje psicoanalítico ha penetrado en culturas y estratos sociales hasta entonces confinados y, por tanto, herméticos.

Pero sería quedarnos en la epidermis del hecho constatar únicamente el uso lingüístico de vocablos de raigambre inequívocamente psicoanalítica. Si examinamos la publicidad existente y la interpretamos, vemos que también ésta tiene un contenido cuya valencia, en orden a la efectividad, procede, en última instancia, de la presencia implícita de «señales» cuya relevancia fue destacada en la teoría psicoanalítica. Puede pensarse que la atribución al psicoanálisis del incremento del factor erotógeno es abusiva por mi parte. Parece implicar ello que responsabilizo a la investigación freudiana de ser por sí misma erotizante. Pero, claro está, no se trata de esto. Me refiero a lo siguiente: del psicoanálisis —como investigación y como forma de tratamiento—se puede hacer un uso que desborda la índole intrínseca del mismo. Nada se opone a que con un martillo en vez de clavar se golpee en la cabeza de una persona. El uso del psicoanálisis, como el de cualquier instrumento, por ejemplo los mismos vehículos para la comunicación de masas, es obvio que puede ser proyectado, como praxis, de múltiples formas. Una buena parte de este capítulo irá dedicado precisamente a este tema. Pero, volviendo al hilo de nuestro discurso, pienso que la utilización de lo erótico como un medio masivo de evasión se verifica sobre moldes que se deben en parte a la primacía concedida—y reconocida ya como un hecho—por la investigación freudiana a las instancias sexuales más o menos encubiertas. Para que quede claro cuanto pienso a este respecto diré, en resumen: no concedo al psicoanálisis tanta significación como para pensar que la manifiesta erotización de nuestra cultura se deba a él. Opino, simplemente, que los vehículos para la transmisión, es decir, la satisfacción-incitación de las necesidades eróticas, se lleva a cabo, en última instancia, bajo inspiración psicoanalítica. La prueba de ello la tenemos en la conciencia por parte

del público en general del valor concedido a este tipo de publicidad y de la exacta estimación del mecanismo de penetración de que se vale.

Es indudable que para nuestra concreta actividad de psiquiatras esto representa, por una parte, un factor positivo. A título de ejemplo, referiré mi experiencia personal. Cuando se sabe que ejerzo en una comarca de economía fundamentalmente rural, muchos, que por lo demás no saben cuánto ignoran realidades de nuestro país, se preguntan si en una tal sociedad así estructurada es de hecho precisa la actividad del psiquiatra. Se sorprenden cuando les doy las cifras de enfermos que tanto en un medio dispensarial cuanto privado manejamos. No estoy inclinado a considerar en demasía la influencia del factor personal a este respecto. Creo que a él, en todo caso, se aúna la existencia de la necesidad, una necesidad que puede quedar flotante, no satisfecha, en caso de que el psiquiatra no la satisfaga. Pues bien, es un dato el que cada vez se desplaza el montante de diagnósticos hacia el polo de las neurosis y situaciones de conflicto aún más nítidas. Descartando la consulta por subnormalidad infantil, el número de niños que son traídos a ella por trastornos neuróticos es cada vez mayor. Es indudable, pues, que la necesidad a que hago referencia es una necesidad social, en la acepción de «sentida» por la comunidad. Pero es importante hacer notar que el lenguaje mismo de uso en la consulta se ha enriquecido en los últimos años. La comunicación psiquiatra-paciente o psiquiatra-familiar del paciente es más fácil, sobre la base precisamente de ese uso relativamente común de los modos lingüísticos.

Pero también existe un componente negativo en este enriquecimiento. No se puede descartar en manera alguna la existencia de un factor de distorsión en el enjuiciamiento del problema a través de contenidos que se constituyen en racionalizaciones, en prejuicios. También este hecho se puede enfocar bajo otro ángulo, a saber: que no se trata tanto de una distorsión—o, cuando menos, no sólo de una distorsión—, sino de que la estruc-

tura de la realidad social es, efectivamente, ya distinta, precisamente a expensas de la incorporación de vectores culturales hasta ahora inéditos. Creo que ambos factores—distorsión de la realidad, modificación de la realidad social en sus estratos supraestructurales—son, a su vez, reveladores de la afirmación, hecha en las primeras líneas de este ensayo, de que el psicoanálisis se ha constituido en un elemento más de nuestra cultura. Y precisamente de la manera más eficaz. O sea, con ignorancia, por supuesto, de la fuente de que procede el elemento incorporado.

Creo que es ésta la forma como se puede concebir el uso social del psicoanálisis entre nosotros: como incorporación cultural difusa, en modo alguno como influencia directa de la literatura psicoanalítica ni, tampoco, del psicoanalista. Este último puede ser de importancia en la sociedad norteamericana, pero entre nosotros, por razones obvias, es todavía desdeñable.

O sea, que el primer problema de que hemos de tratar en el tema planteado, psicoanálisis y sociedad, es el de la influencia recíproca que ambos se ejercen. Una estructura social determinada *fuerza* a hacer una praxis psicoanalítica (en sentido amplio, desde el psicoanálisis ortodoxo hasta la psicoterapia psicoanalítica) en una dirección relativamente determinada y, lo que es más importante, sobre unos objetivos relativamente definidos. No se trata ahora de que las normas sociales informales que componen «la realidad», a la cual el Yo ha de adaptarse por el principio de actuación, ejerzan su influencia. Con ella hay que contar desde luego. Mas también con otro aspecto de la cuestión: la estructura social crea sus propias situaciones de conflicto y, por tanto, la praxis analítica habrá de dirigirse, por razones evidentes, a la solución de los mismos.

El segundo problema que ofrece el tema propuesto en este ensayo podría formularse de la manera siguiente: ¿En qué medida puede actuar el psicoanálisis en su radicalidad dentro de un sistema social? ¿No hay contradicción entre la aseveración de Freud—en este sen-

tido idéntica a la de Marx—de que el hombre es primariamente lo que son sus relaciones sociales, entre la fuerza que asimismo le confiere a las mismas, y la posibilidad de una solución de la situación engendrada? ¿No entraña la consciencia de esta autolimitación por parte del psicoanálisis el riesgo de que en último término se vea abocado a un pragmatismo utilitario?

2. Estructura social y disturbio psíquico

Klineberg ha indicado con justeza los términos en que hoy día puede ser planteado la naturaleza de un determinado trastorno psíquico (1). Considera que en este respecto la antropología cultural constituye la piedra de toque en la que puede probarse si un disturbio psicológico es primariamente orgánico o primariamente psicosocial. El lector no debe perder de vista la significación que aquí se le da al vocablo «primariamente». En todo esquema se fuerza a las cosas mediante simplificaciones. Así, hemos de atenernos al concepto de causalidad en el sentido tradicional y coloquial del mismo. En consecuencia, «primariamente» quiere decir que, cuando menos, ése es el factor principal en el orden de la relevancia estadística. No se descarta, pues, que haya disturbios, por ejemplo neuróticos, que procedan de disposiciones orgánicas. Pero la diludación de esa tarea, que es propiamente diagnóstica, le concierne al clínico, al psiquiatra que trabaja con el «caso». A nivel sociológico, estadístico, la relevancia determina la índole del factor causal, y de esta forma se puede decir que la neurosis es sociogénica si, y sólo si, la cuantía de la correlación entre una estructura social y la neurosis se aproxima a un índice=1.

El problema aparece complicado por el hecho de que una neurosis que fuera debida a disposiciones orgánicas, y no primariamente a factores sociales, deviene luego en conflicto psicosocial. Y a la inversa, la mayor parte de los neuróticos, cuyo origen hay que buscar en situaciones de conflicto, acaban con alguna suerte de minusva-

lías en orden a los rendimientos psicosomáticos que hacen presumible la presencia, de siempre, de una disposición defectuosa. Este es el caso de las reiteradas crisis de angustia, que colocan al sujeto luego en un umbral de excitabilidad mucho más bajo (lo que se traduce desde una emotividad mayor y más labil hasta alteraciones del ritmo cardíaco y de la tensión arterial). No obstante, para un planteamiento inicial, el método comparado que propugna Klineberg es perfectamente estimable. Hay que demostrar: si la neurosis es morfológicamente distinta de una cultura a otra; si es, a su vez, distinta en la misma cultura, de acuerdo a las variaciones históricas de la estructura social dada; si varían incluso la cuantía de las neurosis en las distintas culturas y en los distintos momentos de un sistema cultural preciso; si, en fin, se modifican cuantía y cualidades de los disturbios en una misma cultura según las clases, la forma de vida *(status)*, las circunstancias que determinaron ambas, las expectativas a que en tales circunstancias se obligan, etc. Entonces podremos concluir, sin grave temor a errar, que estamos en presencia de factores determinantes que son netamente de carácter extrapersonal, esto es, social (2).

La investigación más exhaustiva a este respecto fue llevada a cabo por Hollingshead y Redlich (3). Recientemente Bastide ha efectuado una revisión de conjunto del problema (4).

El cuadro adjunto, tomado de los primeros autores, puede sernos útil para introducirnos en el problema.

Clases sociales	Población total	Enfermedades mentales
I (muy ricos de patrimonio).	3,1	1,0
II (ricos, zonas residenciales).	8,1	6,7
III (empleados, obreros calificados)	46,0	13,2
IV (semicalificados)	22,0	38,6
V (suburbios)	17,8	35,8
Desconocidos	3,0	3,7

Este cuadro recoge la cuantía de los disturbios psíquicos sin cualificación de los mismos. No está de más señalar de antemano, para los lectores no especializados, que se incluyen aquí, pues, neurosis y psicosis, que son los dos grandes grupos de «enfermedad» (en el sentido amplio del término) psíquica. La neurosis es una alteración más leve que la psicosis. Pero no debe entenderse por esto que la psicosis sea una neurosis, aunque de mayor gravedad. Todo hace pensar, en la línea de la investigación clásica, que psicosis y neurosis son, además, trastornos cualitativamente distintos. La investigación psiquiátrica actual en líneas generales sigue apoyando este punto de vista. Las psicosis son las enfermedades mentales propiamente dichas, las que componen el grupo de «la locura» (psicosis maníacodepresivas y esquizofrenia, fundamentalmente).

El cuadro siguiente muestra ahora la distribución entre neurosis y psicosis según las clases sociales (de Hollingshead y Redlich):

Clases	Neurosis	Psicosis
I	52,6	47,4
II	67,2	32,8
III	44,2	55,8
IV	23,1	76,9
V	8,4	91,6

La observación del cuadro precedente nos fuerza a pensar que la pertenencia a una clase social elevada protege de alguna manera de la aparición de disturbios psíquicos que son sustancialmente más graves, como la psicosis.

Hay un dato que juzgo de interés porque correlaciona la aparición del disturbio psíquico con la movilidad social. El número mayor de enfermos mentales se recluta entre aquellas familias que no han modificado su clase (91 por 100), mientras que entre los que han descendido la cifra es de 1,3 por 100 y entre los que se han elevado es de 4,4 por 100. Si se tiene en cuenta

que de por sí las clases IV y V del cuadro primero suministran mucho mayor número de disturbios psíquicos serios que las clases I y II, el factor «inmovilidad de clase» agrava notablemente la situación respecto de la provocación de trastornos mentales en las primeras citadas. La inmovilidad social debe ser considerada como un factor de importancia en orden a la causación de los disturbios psicológicos en sentido amplio.

Pero a esta última conclusión no se opone al hecho de que la actitud competitiva no sea patógena en el sentido en que nos referimos en este contexto. Todo lo contrario. Permanecer en la misma clase significa una frustración en orden a los fines propuestos y los logros obtenidos. Por esta razón, allí donde la actitud competitiva se resuelve en una decisión de mayor consecuencia, por ejemplo en la emigración, la cuantía de enfermedades psíquicas y de conductas que, desde los patrones culturales al uso, se consideran «anormales» (como el suicidio o el alcoholismo), experimentan un incremento considerable. Así, White señaló, en 1902, que el 50 por 100 de los ingresos en establecimientos psiquiátricos del Estado de Nueva York correspondían a emigrantes. Como tal índice bruto, esta cifra es escasamente operante, puesto que por aquellos años hubo una intensa corriente migratoria hacia Estados Unidos que afluía precisamente por la ciudad de Nueva York. La introducción de índices ponderales es, por tanto, mucho más útil (5). He aquí los datos suministrados por Murphy en Inglaterra para los años 1949-1951:

INGRESOS EN ESTABLECIMIENTOS PSIQUIATRICOS DE INGLATERRA

Inglesas:	Ingleses:
0,97 por 1.000 (cifra media).	0,76 por 1.000 (cifra media).
No inglesas:	No ingleses:
1949: 1,66 por 1.000.	2,76 por 1.000.
1950: 2,40.	2,70.
1951: 2,22.	2,74.

Respecto del suicidio, recojo a continuación las cifras dadas también por Murphy:

TASA DE SUICIDIOS RESPECTO DE LA POBLACION TOTAL (POR DIEZ MIL)

(Hombres de veinticinco-cuarenta y cuatro años)

Ingleses	1,08
Emigrantes	6,09

Dunhan (6) ha señalado las dificultades que el sociólogo encuentra en la investigación (sociológica) de los trastornos psíquicos. Por una parte, no se puede considerar como portador solamente a aquel que consulta, pues es evidente que entonces se excluye probablemente la mayoría de los que padecen trastornos psíquicos leves. Pero, por el lado opuesto, estimar en sentido amplio el concepto de desorden mental, como lo ha hecho Strole y colaboradores, supone también la interferencia de un factor de distorsión grave. Piénsese que, para Strole (7), el 80 por 100 de la muestra de población elegida al azar padecía algún tipo de trastorno psíquico. Aun considerando el carácter inflacionista de la apreciación, este estudio de Strole, por lo demás serio y riguroso, muestra por sí mismo la cuantía del problema. Para el sociólogo, en efecto, y con razón, se ha de tener en cuenta más el tipo de conducta, en el sentido de desviación de la norma, e incluir, como portadores de tales alteraciones, a todos aquellos que muestran una *deviant behaviour*.

A título de ejemplo de la influencia que determinada adscripción normativa impone sobre la morfología de los síndromes picopatológicos, a continuación transcribo el cuadro de Sanua (8), en la que se correlacionan las formas clínicas de la esquizofrenia, la clase social y la pertenencia a un grupo etnorreligioso:

Tipos	HOMBRES Clase baja	HOMBRES Clase media	MUJERES Clase baja
Judíos:			
Paranoides	69	13	25
Catatónicos	71	12	33
Hebefrénicos	29	—	—
Protestantes:			
Paranoides	60	30	—
Catatónicos	21	10	28
Hebefrénicos	24	—	31
Irlandeses:			
Paranoides	34	—	—
Catatónicos	16	—	—
Hebefrénicos	20	—	—
Italianos:			
Paranoides	26	—	—
Catatónicos	20	—	—
Hebefrénicos	17	—	—

Los datos precedentes no tratan, naturalmente, de mostrar una perspectiva amplia de la investigación, ya muy profunda y reiterada, de la importancia de los factores sociales en la provocación de los trastornos psicológicos. Sí de llamar la atención del lector español, especialista o no, sobre este género de investigación, que entre nosotros no sólo es descuidado, sino ignorado. Ahora bien, parece claro que una práctica psiquiátrica en sentido amplio, y concretamente una práctica psicoterapéutica, que las más de las veces es de corte psicoanalítico, ha de tener muy en cuenta, en primer plano, la estructura social que compone el *habitat* del paciente. La investigación familiar tal y como se lleva a cabo en la psiquiatría europea (salvo en Inglaterra y países escandinavos) es de nula o escasa significación para nuestro propósito. No sólo el paciente ha de ser englobado dentro de la investigación anamnéstica familiar, sino que ha de ser considerado ante todo de qué forma la familia se halla consolidada en or-

den a los fines y objetivos sociales. Así se ha hecho en la investigación del suicidio en Escandinavia por Hendin (9). Así se está realizando la investigación sobre las familias esquizofrenógenas en esos mismos países (10). La familia compone una subestructura que, como microgrupo, permite comprender los contenidos que fuerzan a ser internalizados por los miembros jóvenes de la misma. No en el nivel de la investigación sociológica, sino en el caso individual, tengo experiencia cuantiosa de hasta qué punto la ruptura del equilibrio en la citada subestructura lo supone la emergencia de un miembro-hijo que, de una manera u otra, aspira a fines distintos a los previamente internalizados. He llamado la atención en algunos trabajos míos sobre la frecuencia con que ahora vemos la llamada por Ovesey (11) «neurosis del éxito», un tipo de conducta que Freud describió como «los que fracasan al triunfar» (12). El triunfo no puede ser, ahora que está a la mano misma, gozado en toda su amplitud, porque el goce de él suscita una conciencia de culpa en la medida en que se opone el Super-Yo. Gozar equivale entonces a posponer a la figura parental, y el triunfo viene a entrañar, ante todo, la toma de conciencia de instancias agresivas, hasta entonces latentes, hacia esa figura paterna. Para el paciente, tras el análisis, aparece claro que la mutación de sus aspiraciones contenía, en su proceso de desclasamiento, instancias sádicas frente a esa figura por otro concepto estimable y estimada.

Pero si atendemos a lo que hemos llamado, con lenguaje de la sociología norteamericana, fines propuestos, logros obtenidos, en relación con la norma del grupo, para nuestra tradición cultural esto se concreta en la palabra «ideología». Desde este punto de vista, la cuestión se nos ofrece con una perspectiva lúcida. La familia no es más que la concreción como grupo de un grupo social más amplio—la clase—. Las normas de la familia son en su conjunto expresión de la ideología de la clase a que se adscribe. Las aspiraciones y logros, los de la clase misma y los de aquella a que se aspira a pertenecer. Decir, pues, «estructura social» es decir poco, si al mis-

mo tiempo no se precisa sobre qué coordenadas se determina ésta. Hay que huir de la simplificación que supone el subsumir la familia en la clase bajo un denominador común. El proceso a seguir es inverso: de la clase a la familia, de la familia a la persona. Imaginar la estructura familiar como la serie de tensiones creadas entre el miembro y el microgrupo, el microgrupo y el medio más amplio, el miembro mismo y—saltando por el microgrupo—ese medio más amplio en donde, al fin, ha de verificar su realización. La estructura aparece entonces con su carácter dinamógeno, en una red de vectores de difícil, pero apasionante, dilucidación.

3. Sociedad del bienestar y psicoanálisis teórico-práctico

Pero todo ello obliga a un replanteamiento de nuestra práctica psicoterapéutica, como he insinuado hace sólo unos momentos. Parece que Freud operó dentro de unas condiciones sociales fixistas, en la Viena de los Habsburgos. Con posterioridad, su muestra era en exceso selectiva, pues afluían a él, como a los sanatorios suizos de entreguerras, pacientes de «todo el mundo», pero de *un* mismo mundo en realidad; es decir, de una misma condición social. A medida que el psicoanálisis se extiende por latitudes distintas y adquiere relevancia social, se modifican teoría y práctica, con escaso entusiasmo por parte de Freud mismo. Hoy vemos que era inútil su lucha a este respecto, es decir, el deseo de hacer inmóvil un objeto que experimentaba tan notables desplazamientos. Psicoanalistas europeos que emigran a Norteamérica dejan de ser ortodoxos para ser como tienen que ser. El revisionismo psicoanalítico, que entonces adopta, como expresión, el oportunismo, es meramente la mutación ideológica, es decir, subconsciente, habida en la teoría y en la práctica merced al medio en donde ambas han de proyectarse. La lectura de Marcuse ha brindado la oportunidad de conocer por un público extenso los avatares de esta evolución. Pero el tema está lejos de quedar ago-

tado y debe examinarse en otras dimensiones también. No es casual que a las instancias del Yo se den la importancia que tienen en una sociedad del bienestar, porque la tienen realmente. Mientras Freud, como Marx, plantean sus conceptos-base en términos de la relación necesidad-satisfacción (principio del placer), es decir, como necesidad *sentida*, para la sociedad de consumo tal planteamiento resulta reductor. En efecto, una sociedad fixista obliga al sujeto a concretarse en las necesidades insatisfechas más que en la aspiración, si consideramos ésta en el sentido de aspiraciones del Yo. Las necesidades no satisfechas pertenecen a un estadio más elemental, y son, no cabe duda, perentorias. A mayor abundamiento, ocupan la casi totalidad del campo de necesidades, impidiendo la entrada de otras, de rango, por decirlo así, superior, o, cuando menos, no elementales. Mas en la sociedad de consumo es claro que la «liberación» obtenida se hace más por el camino del no control que por el de la auténtica liberación de estas necesidades. Para el dinamismo de la persona y, en general, para la dinámica de la sociedad en su conjunto, la «liberación» es vivida como liberación. La sociedad de consumo puede definirse como la forma social que adopta la alienación en la libertad. Las instancias del Ello están en buena parte satisfechas. Lo que impera ahora es la necesidad del Yo. Por eso, no es sorprendente que Atkinson afirme que la explicación de ciertas conductas en determinadas formas sociales se verifica de modo mejor con atención no a la teoría de la «reducción del impulso» *(drive reduction)*, sino del «valor esperado» *(value expectancy)*. En nuestros usos de lenguaje diríamos: no son ya las necesidades sentidas, sino las necesidades por sentir, las que, como aspiraciones del Yo, suscitan el comportamiento.

Desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica esto es importante; no cabe denunciar esta postulación de Atkinson sobre la base de falsedad respecto de las fórmulas *princeps*. Tanto Marx como Freud han reconocido la extrema relatividad del comportamiento humano, y mucho más ahincadamente Marx que Freud,

para quien la «naturaleza», aunque mutable, no se le mostraba con la plasticidad que a Marx. La importancia de la afirmación de Atkinson estriba en que es verdadera, para un sistema de referencias sociales determinado. Y si es así, ello supone que es la dinámica del Ello la que ha experimentado una transformación cualitativa mediante la liberación de sus instancias y con independencia del carácter que en sí mismo posea tal liberación (como liberación real o falsada). En una palabra, que el Ello ha dejado de ser problema para el Yo. Que se trate de un error no de Atkinson, sino de quien vive del modo como él formula, es otra cuestión distinta. Esto nos pone en conexión con el hecho indudable de que una sociedad de consumo sea incapaz de plantearse, *fuera de la mera constatación,* el problema cada vez más elevado de suicidas, delincuentes juveniles e infantiles, toxicómanos, etc. Es decir, su por qué. Claro está que todo esto demuestra que los problemas del Ello están lejos de quedar resuelto por la vía de la liberación adoptada. Pero es, por otra parte, asimismo evidente que la sociedad en su conjunto se ha despolarizado desde las instancias del Ello como aspiraciones únicamente sentidas.

Al mismo tiempo, un sistema que se monta sobre expectativas (sobre esperanzas, que diríamos entre nosotros), supone igualmente una mutación del Super-Yo. El Super-Yo se ha hecho más difuso. No se concreta tanto en la norma parental. El Super-Yo es el ideal del Yo, es decir, en su realización fáctica. El Yo se obliga, más que nunca, a la extrema docilidad, porque el Super-Yo se ha hecho prepotente. No sólo hay que aceptar la norma de los que pueden, y ser dócil ante los que ahora pueden. ¿Quién asegura que entre los que conmigo están no se encuentran los que habrán de poder mañana? Hay que estar a bien con los que pueden, con los próximos a los que pueden, con los que—como yo, aspirando a poder—quizá logren poder algún día. Cuando Karen Horney (13) subsumía, en un intento posadleriano, la totalidad de las relaciones interpersonales morbosas en el

conjunto de «relaciones de dependencia», hacía, qué duda cabe, un diagnóstico certero de *su* realidad social. La sociedad del bienestar ha convertido las relaciones interpersonales en unas relaciones interobjetivas, en el sentido de la cosificación de esos objetos-sujetos que entre sí se relacionan. Para decirlo con palabras de Marx, las relaciones interpersonales en la sociedad de consumo no son «de uso», no están basadas en las propiedades intrínsecas de esos objetos que son los sujetos. Son, por el contrario, relaciones de cambio, relaciones basadas en los valores de cambio de tales objetos humanos. Cada hombre no es lo que es, sino lo que vale.

En mi libro *La incomunicación* (14) he mostrado hasta qué límites esta forma de intercambio social que en la sociedad de consumo se verifica afecta a la cotidianeidad. El aburrimiento, la pérdida de la espontaneidad, la cautela en la relación con el otro, la ambigüedad y disociación en la conducta (la doble vida), el final desconocimiento y extrañación de sí mismo, el aislamiento virtual, son formas de conducta que, como todas, al decir de Parsons, componen un proceso que se inicia en sectores extrapersonales. Y sobre todo la inseguridad. Cuando con palabras altisonantes se afirma que el problema de nuestros días es la angustia, sin que no obstante se atienda al hecho de que decir «problema de nuestros días» es tanto como decir problema social—esto es, sin que se atienda el carácter sociogénico de la misma—, el lector o auditor de expresiones tales queda sumido en perplejidad. Parece como si, de pronto, autoridades sanitarias hubiesen detectado un virus que epidémicamente provocara la angustia en el hombre contemporáneo. La angustia es de alguien ante algo y por algo. Pero, además, se tiene en una situación. No hay angustia, sino situaciones angustiosas. No se tiene fobia, sino una (o varias, pero concretas) fobias. Pues bien, en el análisis de una fobia partimos de la individualidad para polarizarnos en la situación. La angustia concreta que cada cual muestre es expresión de una inseguridad en su situación. No habría que oponer objeción alguna al análi-

sis fenomenológico si no se concluyera en una ambigua angustia existencial. La angustia es siempre existentiva. Y en este sentido obliga a una atención predominante sobre las condiciones mismas en que ella se da. La inseguridad del Yo que suscita la angustia—el Yo era, para Freud, el portador de la angustia; es el que vive la angustia—es inherente, precisamente, no a la represión de instancias del Ello, sino a la insatisfacción constante de esas «esperanzas», de esas necesidades por sentir, de que hablábamos antes. Porque el problema que este tipo de seudonecesidades crea es el de que no pueden ser satisfechas porque sus objetivos son imprecisos. Se trata en todo caso de futuribles. He aquí lo que a ellas, como seudonecesidades, las caracteriza. Una necesidad tiene una finalidad, su satisfacción; tiene, además, un objeto, el que ha de suscitarla y en donde ha de satisfacerse. Pero una seudonecesidad tiene de común con la necesidad sólo su fuerza. Una seudonecesidad es inagotable, pese a que obtenga el objeto, porque en verdad no lo ha poseído a él, sino al seudovalor que representa. La seudonecesidad se posa sobre fetiches. Por eso, el objeto seudonecesario, una vez poseído, no satisface, sino que aburre. Adquiero un coche no para su uso, sino sobre todo para mi gratificación narcisística. Pero una vez adquirido no me basta, puesto que, al fin, en modo alguno es el mejor de los coches. Ya mismo necesitaría otro. Este que poseo carece ya de incentivo, pese a que como objeto de uso sigue en posesión de sus propiedades y me desplaza.

Hay una esfera de la cotidianeidad en donde, por su interés, merece que concretemos cuanto acabamos de decir. Me refiero a la esfera sexual. Lo que implica la llamada erotización de la sociedad occidental es el hecho de que la relación interpersonal hombre-mujer no se realiza sobre la base de relaciones totalizadoras, sino sobre el carácter específicamente sexual (de cuasi genitalidad) de las mismas. La persona deja de ser tal para ser *su sexo*. El valor de cambio que adquiere es ése, precisamente. Por eso, fuera de la relación sexual, el resto de la

persona no interesa. Al ser, pues, una relación fetichista (en el sentido marxista del vocablo, no en el de «perversión»), se procede idénticamente que con los objetos poseídos por su valor de cambio, es decir, para nuestra gratificación narcisística: cansan, hastían. Se precisa el cambio constante de *partenaire;* se ansía la búsqueda de incentivos que mantengan la novedad de la cosa-sexo; todo acto se impregna de contenido-sexo. Apenas se ha parado mientes en la paradójica condición de nuestra sociedad: la liberación sexual no ha llevado consigo la deserotización. De igual forma que antes hablábamos de insaciabilidad en la seudonecesidad, ahora vemos aquí, en la consideración de la persona como mero sexo, que lo que se persigue es la imposible satisfacción en el valor de un fetiche.

Toda esta serie de hechos, que acabamos de reseñar con excesiva brevedad, no han sido elaborados por la teoría psicoanalítica al uso, la cual debiera, como hizo Freud, situarlos dentro del contexto sociohistórico en el que se desarrollan. No se trata tanto de perfeccionar la teoría—que es en ese sentido en el que Sullivan, Horney, Alexander y tantos otros parecen orientarse—. Claro es que la teoría puede y debe ser desarrollada. Pero aquí, en el análisis de los aparentes hechos nuevos, bastaba con la teoría dada. Lo que había que hacer era, justamente, interpretar esos datos dentro de ese contexto social al que hacemos referencia. Es decir, ponerlos en conexión con las relaciones productivas específicas del medio en el que tales hechos se dan. Por el contrario, la actitud del analista ha sido muy otra. Con su pretendida modificación de la teoría ha construido su propio sistema de racionalización. La modificación supuestamente aportada se nos ofrece así como desnuda ideología. De ella trataremos muy pronto. Ahora deseo mostrar el límite a que la ceguera analítica puede llegar cuando se muestra incapaz de superar la consideración del hecho aislado—una conducta, una neurosis, un determinado trastorno—. Incapacidad que, lógicamente, ha de traducirse en una impotencia para curar, puesto que no

puede ofrecer conciencia de aquello que para sí mismo resulta invisible y, en consecuencia, aproblemático.

Knigkt (15) compuso hace años una tabla, entresacada de las publicaciones de Fenichel, Jones y Alexander, con los resultados del tratamiento analítico en las distintas afecciones en que fue aplicado. Del cuadro entresaco, para nuestro comentario, los resultados obtenidos en la neurosis obsesiva, la impotencia y la homosexualidad. He aquí los datos:

ENFERMEDAD	Núm. casos	Interrupción tratamiento	Seis meses o mas	Curado	Muy mejorado	Mejorado	Peor o sin cambio
Neurosis obsesiva.	138	37	101	27	36	29	9
Homosexualidad.	12	4	8	2	0	5	1
Impotencia	8.	0	8	3	0	5	0

Obsérvese, en primer lugar, el contraste entre las cifras de neurosis obsesivas, por una parte, y, por otra, de homosexualidad e impotencia. Ningún psiquiatra con experiencia aceptaría tales cifras como muestras de la distribución de tales disturbios en la población. Se puede asegurar que el número de homosexuales es muy superior al de obsesivos en la población total, aun no considerando tributarios de la consulta al 40 por 100 de la población masculina que, según Kinsey, en Estados Unidos han tenido desde una actividad homosexual a una práctica homosexual inveterada. En el cuadro de Knight no se especifica ni sobre la homosexualidad ni sobre la impotencia. Respecto de esta última, es difícil saber si se refiere a impotencias totales—lo presumible—o esporádicas o cualquiera otra forma de la misma. No obstante, aunque el número de impotentes que consultan no e. excesivo—lo que es un dato a tener en cuenta—se puede afirmar, sin temor a errar gravemente, que su número es superior al de obsesivos entre la población general.

¿Cómo interpretar la correlación entre estas cifras? No es temerario asegurar que hay factores extrapersonales que deciden el acto de la consulta misma o su expre-

sión inversa, la negatividad a consultar (16). Es sabido que para muchos homosexuales su conducta no es merecedora de corrección; para otros, aunque lo pudiera ser, existen «razones» por las cuales evitan la consulta. Para la impotencia es válida tan sólo esta última aseveración. Estas «razones» son varias, pero la principal de entre ellas es, sin duda, que consideran preferible mantener para sí mismo su trastorno antes que dar noticia alguna respecto de él. La necesidad de ocultación de un disturbio sexual que socialmente conlleva una minusvaloración me parece la motivación fundamental para eludir su tratamiento, incluso. Esta es mi experiencia, que, naturalmente, procede de aquellos que, en efecto, acudieron a consultar, pero mucho después de la iniciación de sus disturbios, y que explicaron su retraso como «resistencia elemental» y frases afines.

Pero el problema se plantea de manera distinta una vez que la consulta se decide. De los treinta y cinco diagnósticos de afecciones por las cuales se suscitó un tratamiento analítico, sólo los enfermos de impotencia no interrumpen el tratamiento en el 100 por 100 de los casos (tampoco, a decir verdad, el único caso de jaqueca interrumpió el tratamiento). El 33 por 100 de los homosexuales lo interrumpen antes de los seis meses, es decir, un tercio de los casos. En la neurosis obsesiva el abandono del tratamiento se hace por, aproximadamente, la cuarta parte de los pacientes. ¿Qué quiere decir esto? Probablemente lo siguiente: que la tolerancia a su trastorno es mucho mayor en homosexuales y obsesivos que en impotentes. Pero esta tolerancia ha de ser de carácter extrapersonal, puesto que si fuera de carácter íntimo el obsesivo, que ha consultado en gran escala, pese a ser su número menor que el de homosexuales, continuaría el tratamiento, y lo mismo ocurriría con los homosexuales respecto de impotentes. Con otras palabras, que en una sociedad en donde «potencia sexual» es un valor de primera magnitud (no en el orden de la obtención del placer, sino en el de la cualificación como viril, por tanto, de modo fetichista), tras la resistencia a

la comunicación de su déficit, la voluntad de curar que en el paciente aparece—expresada como «constancia en el tratamiento»—es de una fuerza directamente proporcional a la que posee el valor social conferido a la norma. Obsérvese, por otra parte, que de los ocho casos registrados tres se curan y cinco mejoran. En ninguna otra afección puede ofrecer el cuadro resultados comparables y, no obstante, el número de impotentes que se deciden a consultar sigue siendo una proporción escasa.

La pregunta desiderativa, que es como llamo a la que suelo hacer a muchos pacientes, y desde luego a los homosexuales, adopta la forma siguiente: ¿Por qué quiere usted curarse? O de esta otra manera: de vivir usted en una sociedad en la que la conducta homosexual fuera permitida, ¿cree usted que vendría a consultar por su peculiar tendencia homosexual?, aclara muchas veces cuestiones que el análisis «pasivo» nos mostraría de manera tortuosa y perifrástica, en forma de resistencias oscuras y difícilmente confesables. En el homosexual tenemos muchas veces ejemplarizada la forma de relación dialécticamente falsa que se establece entre el médico y el analizando. Para éste el psicoanalista resulta ser un representante de la normatividad y, por tanto, alguien con quien ha de adoptar una forma de conducta en cierto modo afín a la que se ve obligado a adoptar frente a la sociedad, que es siempre un grupo—su grupo—determinado. Resulta entonces que el paciente se ve obligado a sentir también ante el analista la culpa por «su modo de ser» que la sociedad le impone y, por tanto, ha de presentarse como deseoso de curarse. Pero esta culpa es infundada, por cuanto en todo caso no es el paciente el responsable de su tendencia. Lo que el paciente ignora, en su esfuerzo por adaptarse a la norma social, es el carácter extrínseco de este sentimiento de culpa, que la pregunta desiderativa puede hacerle ver de una vez, *d'emblée.* La supresión de un montante de culpa inobjetiva libera al paciente de un modo, en verdad, muchas veces sorprendente, precisamente por la toma de conciencia de sí que en este momento se verifica. No

hay un deseo de curarse. No tiene por qué haber tal deseo de curarse. No hay por qué hacer pasar para sí mismo como deseo de curarse el deseo de curarse para y ante los demás... El sorprender ahora al analista en actitud no cómplice abre al sujeto hacia nuevas fuentes reales de autoconcienciación. Del mismo modo ocurre en muchos casos de conflicto paternofilial, a los que he hecho referencia en algún trabajo mío (17).

La no concienciación del carácter extrínseco de nuestros sistemas de referencia comporta a su vez una falsa conciencia de sí mismo. Podríamos traer a colación aquí la teoría del reflejo, tan usual en las tesis marxistas; a saber, que la conciencia de sí solo puede tener lugar, y obtenerse en su plenitud, a expensas de la conciencia justa de la realidad, es decir, de los otros, en tanto que grupo social al que estamos adscritos, o deseamos adscribirnos, o permanecer adscritos. Pero esta falsa conciencia de la realidad, que se refleja en falsa conciencia de sí mismo, no afecta sólo al paciente. Afecta también al analista, el cual, una vez constituido en servidor de la norma vigente, ha de racionalizar su conducta de funcionario de modo tal que en todo instante la norma del grupo sea la norma de él. Se me dirá que no hay psicoanalista—salvo alguno que aúne su práctica profesional con una ideología religiosa—para quien el Super-Yo no sea la internalización de normas dadas, por tanto, desde fuera de la persona. Mas, no obstante, pasa aquí algo análogo a lo que ocurre con los prejuicios: que la estimación intelectual de los mismos como tales prejuicios no supone en modo alguno su superación. De hecho, se sigue operando prejuiciosamente, pero, eso sí, tras la adopción de nuevas y, por tanto, no concienciadas racionalizaciones. Con otras palabras: la relatividad del valor, que en su perspectiva psicológica es uno de los descubrimientos freudianos, no conduce a una operatividad lógica y coherente, sino en aquellos casos en los que el analista ha asumido nítidamente la arbitrariedad del sistema.

4. Politización implícita y explícita

Esta es la única formulación posible de una honesta actuación psicoanalítica. La opuesta en todo a la que se aduce una y otra vez por los postfreudianos, que cuentan con su marchamo de honorabilidad en atención a su dejar las cosas como están, a su estatismo. Daré las razones que en favor del análisis como pedagogía, en el amplio sentido de la palabra, creo poseer. Pero daré antes aquellas por las que juzgo que la asepsia psicoanalítica es tan sólo pretendida asepsia. Una asepsia que el propio Freud no pretendió cuando advierte que tras el análisis, el paciente, en el mejor de los casos, «estará ya del lado del progreso», es decir, de la subversión de los seudovalores, independientemente de que esta subversión adopte los modos y maneras que a cada cual resulten idóneos (18). Malrieu, Lacan, entre otros muchos, han declarado explícitamente que el conflicto en el individuo es el reflejo de un conflicto social. Resulta difícil imaginar de qué manera se puede resolver el conflicto como problema sin atenderlo en la doble vertiente de su dialecticidad.

Pero de hecho se hace así. Hay que dejar al sujeto dentro de sus propios valores y tratar su conflicto como conflicto con sus valores. Sospecho que aquí se esconde una de las formas de racionalización a que antes hacíamos alusión. Porque el respeto a esos valores es no otra cosa sino el temor a la sociedad que los sustenta. La «casualidad» ha hecho que esos valores que reputamos de la sociedad sean, por el contrario, los valores de aquel sector de la sociedad que, por su carácter dirigente, se le identifica como «la» sociedad. La pretendida asepsia es, pues, disfrazada complicidad y, por tanto, implícita politización. En ocasiones cínica complicidad. Porque el analista está lejos de considerar los valores del paciente como reales, y son, para él, nada más ni nada menos, que normas arbitrarias a las cuales respeta formalmente, pero

que está lejos de reputar de fundamento objetivo para el momento sociohistórico en que vive.

Frente a la politización implícita propugnamos la explícita politización. Porque política es todo, en el momento en que se convierte en objeto social, es decir, de más de uno. Es política, se hace política, si se atiende a un tífico sin parar mientes que en una epidemia son determinadas clases las más afectadas, que la tal epidemia procede de una inexistente o descuidada red del abastecimiento hidráulico, que ello a su vez se debe a..., etc. Política es la no consideración de que los tratamientos analíticos sólo son posibles en determinadas capas sociales, y se olvida que el quehacer médico que no puede hacerse extensivo a la sociedad en su conjunto supone una forma de feudalismo médico. También es política dejar de ver que los casos de neurosis obsesiva a que se refiere Knight en su tabulación son «muchos casos», en una enfermedad de bastante rareza en las capas IV y V de la distribución de clases de Hollingshead y Redlich... No ya la ignorancia de todos estos datos, sino la inhibición incluso intelectual, alegando que en cualquier caso las cosas son así y que el principio de división del trabajo sólo permite limitarnos al ejercicio de la función (¿qué nos ha sido, o qué nos hemos encomendado?) científica aplicada, es una forma cómoda de politización. Comodidad que, digámoslo una vez más, resulta de la fácil adaptación al sistema desde nuestras posiciones de privilegios en que estamos o a las que aspiramos. No ya en el analista, sino en el médico en general, es apasionante descubrir las sutiles formas de conducta que adopta cuando se le ve utilizar el acto médico no como acto tras el cual se ha de diagnosticar y curar, sino por el cual se ha de ascender.

La politización explícita que propugnamos no puede confundirse con la actuación política en el sentido manifiesto del término. Tampoco en modo alguno con alguna suerte de politización subrepticia. No se trata de esto. La aclaración sería superflua si no existiese un a modo de alergia frente a esta palabra por los que veri-

fican la—precisamente subrepticia—politización de signo opuesto (que para ellos pasa como no politización). En mi opinión, la explícita politización no es otra cosa sino la conciencia de la dialecticidad de las relaciones interpersonales, conflictivas o no. O sea, la estimación de que, cualquiera sea la índole de estas relaciones, éstas representan, con todo género de mediaciones, relaciones de carácter general, social, inherentes a un grupo social determinado y que son, pues, expresión de una contradicción. Que la tarea psicoanalítica ha de tender a la solución—ahora, sí, aséptica—de esta contradicción, a través de la tortuosa vía adoptada por el paciente en la internalización de su conflicto. Lacan ha dicho que en el psicoanálisis tiene lugar—imagino que entendido a su manera—una real comunicación al modo como la comprendieron Marx y Freud. Pues bien, esta comunicación real, que constituye la aspiración de lo que, también para mí, es una ideal situación analítica, puede ser obtenida mediante la reducción ideológica. Es decir, merced a la concienciación de que el conflicto internalizado por el paciente es conflicto con su sistema de valores, y éste no es otra cosa sino personalización de la ideología en su grupo vigente. El objetivo del psicoanálisis es la desalienación de la conciencia de sí por el camino de la desalienación de la conciencia social.

5. El psicoanálisis entre la efectividad y la resignación

Las objeciones frente a la politización explícita son de dos tipos: *a)* Que constituye una intromisión en el mundo del paciente, cuya legitimidad es inadmisible. *b)* Que es ineficaz, toda vez que no puede expresarse en una modificación del medio. Trataré de ambas con algún detenimiento.

Es claro que a la primera serie de objeciones podría responderse de un modo, por decirlo así, infantil. Se hace la politización de signo opuesto, la de carácter implícita. Luego también nos asalta, de rechazo, el dere-

cho a hacer la nuestra. Este argumento carece de validez. Pero sí vale la pena hacer notar que, si se discute la legitimidad de la intromisión, esto afectaría incluso a aquellos que, por el modo subrepticio de ejercerla, creen no hacerla, y se sienten autorizados para el reproche.

Dando por hecho, pues, la intromisión existente en ambas condiciones, el problema se concreta en su licitud o ilicitud. A ello respondo con una serie de consideraciones de categoría dispar.

En primer lugar, esta interferencia es inevitable por la índole misma de la situación analítica. En anteriores ensayos hemos aludido a la neurosis de transferencia. En ella el analista desempeña ahora el nuevo Super-Yo del paciente, aunque, como el antiguo, también irracionalmente introyectado. El análisis de la transferencia, que tiende a su disolución, suscita la crítica no del Super-Yo, sino del modo como el Super-Yo se ha internalizado. Nadie pensará que se puede vivir sin conflicto por el hecho de disolver la conciencia moral. Esta debe tornarse conciencia moral racional, frente a la pueril adopción antes estatuida. Pero esto entraña, a todas luces, la conciencia de la relatividad del valor, y de su uso, como norma, en la medida en que compone el sistema concreto de referencias válidas. Un valor es tal valor, no seudovalor, cuando se impone racionalmente, y esto quiere decir que se acepta como norma históricamente válida para subvenir a la superación de las contradicciones *actuales*. Por eso, lo que con una palabra se denomina madurez de la persona no es sino la conciencia de la realidad en su carácter de mutable, de permanentemente móvil. De esta forma, para la realidad de ahora, provocadora de contradicciones actuales, determinadas normas se convierten en valores, los cuales dejan de serlo a compás de las mutaciones sociohistóricas de esa realidad. Es factible conectar esta última serie de formulaciones con lo que alguna vez se ha dicho: que la neurosis—mucho más la psicosis—es conflicto por la pérdida del sentido histórico por parte del sujeto. Con otras palabras:

la pérdida del sentido de lo real, de que han hablado Janet y Freud indistintamente, implica la de lo real en cuanto que realidad histórica. Pues bien, la adquisición de este nuevo sentido de la realidad, en sustitución de la falsa conciencia de la realidad antes padecida, supone la transformación del Super-Yo en su carácter de preconsciente, de instancia impuesta porque sí, que inmoviliza al sujeto y le impide su realización. Que este Super-Yo racional—que es en este momento Yo consciente—adopte normas válidas, comprende a su vez una dialéctica del hombre con su realidad. O el sujeto entenderá por válida, una vez más, la norma utilitaria y pragmática, mediante la cual se incorpora a la constante social dominante, o, por el contrario, la comprenderá como una forma de realización multidimensional de su persona, con su criticismo auto y aloplástico. Entiendo que no se trata tanto de moldear y conformar cuanto de hacerle consciente desde qué perspectivas individuales ha de hacer su proyecto factible, libre de contradicciones.

Por otra parte—y con ello doy la segunda serie de consideraciones al respecto—, lo que sí es exigible es la exposición clara de las reglas del juego. Junto a la instrucción de la técnica de la asociación libre, la petición formal de la dicción de cuanto se le ocurra, etc., al paciente hay que advertir en su momento—en un momento que debe ser lo más precoz posible—del objetivo del análisis. No cabe disfrazarlo con que nuestro objetivo es curarle. Esto está de sobra sabido. Hay que explicar qué consecuencias tiene la curación, en qué medida ha de involucrar mutaciones en su propia concepción del mundo, inherentes a las habidas en su persona en el decurso del análisis. En una palabra: el análisis está sujeto a las mismas normas de la práctica médica general y, en especial, de aquellas técnicas que, como las psicoquirúrgicas, pueden suscitar transformaciones de la personalidad que resulten desestimables para el paciente o sus familiares. A mayor abundamiento, el analista no puede asegurar que la transformación provocada no dé

lugar a conflictos, aunque distintos a los anteriores, y, por supuesto, también sociales. Lo que sí estará en condiciones de afirmar es que el análisis concluso le situará en mejores condiciones para enjuiciarlo, ahora que el sentido de la realidad ha sido ejercido sobre situaciones anteriores.

Ahora bien, como hemos dicho reiteradas veces, esta conciencia de la realidad no es ni algo que una vez obtenido se posea para siempre ni tampoco algo logrado en un salto. Se trata en cualquier caso de un *proceso,* revelador asimismo de una crisis de fondo. Este proceso no se lleva a cabo sin altibajos. Frente al optimismo que muchas veces asalta al paciente, una vez que aprende por sí mismo a ver el mundo no como relación objetal, sino objetiva, se esconde la depresión subsiguiente a la ruptura de esas mismas relaciones objetales a que hemos aludido. Cualquier psicoterapeuta advertido sabe que debe precaverse de ese optimismo inicial, que es tan sólo una forma de expresión de la transferencia, esto es, de la adopción de los valores del analista. Cuando al propio tiempo hacen su aparición tendencias contrarias, sobreviene la decepción. El paciente se halla entonces en un vacío que viene a ser expresión, por un lado, de la pérdida de las viejas relaciones de objeto; por otro, de la inseguridad que aún le presta su nueva situación. La ambivalencia frente al analista es también ambivalencia frente a las antiguas relaciones: en la medida en que ya no le son válidas, las rechaza; pero en tanto les reportaba gratificación, siente de ellas mismas una nostalgia que le deprime, a veces de manera alarmante. A mi modo de ver, la conciencia de la intromisión que propugnamos debe ir concorde con un incremento del sentido de la responsabilidad frente al paciente. Del mismo modo que en la transmutación que en la vida misma sobreviene, por ejemplo en el orden de lo que se denomina conciencia social, hay que estar advertido de que el proceso debe ir parejo con el incremento de las reservas del Yo, para evitar, precisamente, la crisis que entonces sobrevenga. Tengo en este sentido experiencia de hasta qué

límites la concienciación que tiene lugar entre los componentes del movimiento estudiantil es capaz de provocar situaciones de conflicto, en todo analógicas a las que la situación analítica ofrece. En otro sector, en el de la mujer, está ocurriendo algo afín. Como persona, se está verificando en amplios sectores del mismo una toma de conciencia de la alienación existente. Pero con frecuencia asistimos a peculiares alteraciones psicológicas que denotan la crisis que esta misma toma de conciencia es capaz de provocar. Pues la toma de conciencia, como, por otra parte, un cambio en el medio social, no tienen que ir mecánicamente conectados con una mutación de la persona. De esto me ocuparé a continuación.

La segunda serie de objeciones frente a la que hemos llamado politización explícita—es decir, la dación de valores objetivados, previamente adoptados por el psicoterapeuta—se basa, como dijimos, en su ineficacia. En efecto, cabe preguntarse qué se derivaría de ello en el mejor de los casos. Todo lo más, una cierta transformación del medio en el microgrupo, a merced de la reiteración en él de ese componente que es la persona del analizando, ahora con una personalidad estructurada de otra forma. Pero la cuestión no es tan fácil. Aquellos que estén habituados a asistir a las mutaciones de una conciencia—de conciencia alienada a una toma de conciencia política, en el sentido, ahora, estricto del término—, saben que esta transformación no se traduce tanto en la modificación del medio, en el sentido de hacerlo concorde para con el sujeto. Las más de las veces, la citada transformación fuerza al sujeto a la búsqueda de nuevas relaciones, en donde sea aceptado en su actual modo de pensar. Pero esto no es tan hacedero siempre. He tenido ocasión de tratar un paciente en el que su depresión era causada, además de por otras circunstancias, por la necesidad sentida de cambio hacia unas relaciones interpersonales no cosificadoras. En una palabra, existía de alguna manera una condición, en apariencia óptima, para la verificación completa de una toma de conciencia social. Pero todas sus relaciones preexis-

tentes estaban basadas sobre la adscripción a una clase social elevada. Su descontento le instaba a convertir en praxis el cambio de situación que anhelaba. Mas, por un lado, esa modificación de sus relaciones—que, dicho sea de paso, se hicieron con extremada cautela—no fue capaz de gratificarle suficientemente a través del grupo en que deseaba incorporarse, por el recelo que como advenedizo suscitaba. Por otro, la ruptura con el grupo inicial era difícil o imposible, toda vez que la subestructura económica permanecía intacta, y era a través de ella como se mantenían sus relaciones de dependencia. En este contexto, la alternativa se mostraba irresoluble: o provocar el cambio hasta sus últimas consecuencias, y a partir de aquí iniciar lo que estimaba su debida realización, o seguir en la misma situación atenazante, la que le reflejaba, en la vaciedad de los otros, su propio vacío y su profundo fracaso.

El problema, pues, es muy complejo, y si alguna función legítima puede desempeñar el analista, es en el tratamiento del caso aislado, por fuera de las generalizaciones que una consideración meramente sociológica lleva consigo. Lagache ha hecho ver con razón—en una vuelta a la consideración engelsiana, para él ignorada—que los simples cambios del medio no llevan implícito una modificación estructural de la personalidad. Hay personalidades autoritarias que son capaces de pasar de un medio fascista a otro marxista, utilizando ahora éste para el mantenimiento de su autoritarismo. La estructura de la persona sigue siendo la misma. Tan sólo ha cambiado el contenido de sus instancias. Lagache pone el siguiente ejemplo, muy gráfico: «Una joven que traduce la relación con su medio por un respeto riguroso de las reglas de la virginidad modificará quizá radicalmente su conducta al respecto si se le sitúa en un medio más liberal. La estructura de su relación con el medio—continúa—no quedará, sin embargo, modificada, y la norma de la no virginidad habrá reemplazado simplemente a la norma de la virginidad» (19). Queda intacta, pues, la tendencia a una relación de dependencia inequívoca y

acrítica, que la hará permanecer en el riesgo de una reiteración en la situación, que no supo convertir en irreversible. Los dinamismos psicológicos son tan sutiles que, a través de racionalizaciones, aun obteniendo al fin un rendimiento correcto, su proceso es, no obstante, errado. Recuerdo a este propósito el caso de un joven con tendencias homosexuales pasivas. En el fondo, se trataba de una identificación con una figura femenina, identificación ante la que se resistía al mismo tiempo. Pues bien, cuando en el curso de una indagación con un *test* proyectivo se le dio a identificar una figura de mujer, dio la siguiente respuesta: «Esto parece una cara de mujer... y al mismo tiempo reflejo de una especie de mongolismo, no sé... Por otra parte, si le quitáramos lo de encima, sería también una cara de hombre... Es curioso..., si le quitamos esto de arriba, ese cierto mongolismo que aparece en la mujer, desaparece... Sí, viene a confirmar un poco esta separación entre hombre y mujer..., una separación gratuita, en virtud de la cual la mujer es, no sólo por su comportamiento, sino por su físico, de tal y tal modo... Es olvidar a la persona y reducir al sexo la cuestión... Una escisión gratuita.»

Nótese aquí los siguientes estadios del proceso:

1.° Rechazo-desprecio de la figura femenina (mujer con una especie de mongolismo, etc.).

2.° Identificación con varón, una vez que virtualmente le hace prescindir de «lo de encima», que le confiere carácter de mujer y de mongólica.

3.° Racionalización primera: no hay separación entre una mujer y un hombre, se trata de personas en ambos casos. Racionalización segunda: la mujer es concebida habitualmente como mero sexo.

El análisis ulterior pudo demostrar que la consideración, justamente objetiva, de la identidad del hombre y la mujer, estaba sustentada sobre sus tendencias homosexuales, que le permitirían dar cabida, siendo él varón, a tendencias que le identificaran con una figura femenina. La mujer es igual al varón en la medida en que «parece» un hombre. Lo cual es, por dentro de la

conseguida equiparidad entre ambos, la forma que la clase burguesa adopta frente a las reivindicaciones femeninas, a saber: que toda mujer que exige los mismos derechos, etc., que el hombre, se viriliza.

Otra objeción frente a la ineficacia del análisis está sustentada sobre el siguiente principio: sabemos que la condición social hace, en términos genéricos, la condición de los hombres. Pues bien, un sistema social neurotizante y alienador sólo puede dejar de serlo tras una transformación radical de sus estructuras básicas.

El principio es cierto, aunque, como he dicho antes, no tendría que llevar aparejado más que cambios globales. En la medida en que hay siempre un desfase entre el cambio general y la modificación individual, sería preciso en determinados casos reajustar a muchos, por la vía individual, a los valores de la comunidad, que racionalmente estimamos históricamente válidos. Este sería el cometido del análisis en una sociedad socialista, en la que el encaramiento con sus propias realidades ha confirmado este estado de cosas.

Pero el problema no se plantea en una sociedad socialista, sino entre nosotros, en nuestra sociedad. Vivimos *en* el sistema y *del* sistema. De lo que se trata es de hacer posible el vivir en y vivir de él, haciendo *contra* él. Todo intento de reducción del conjunto de praxis posible en una sola praxis olvida un factor importante: que es en todo caso el hombre, en su inmensa variedad, el protagonista de la praxis, y que, por tanto, ajustar la forma de praxis posible a la realidad externa como «toda» la realidad, es una forma de escotomización. Lo que llamamos realidad incluye al hombre singular que está en ella. Como he dicho en otro lugar: el hombre está en la realidad porque es él componente de la realidad. Si hablamos en términos de exigencia, la fórmula sería ésta: hay que exigir a cada cual aquello que le es posible hacer. Hay que provocar el cambio en la persona para que su praxis futura sea distinta y sus posibilidades, pues, otras.

5. La inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología freudiana *

1. Psicoanálisis y freudismo

No se comprende de manera exacta la significación del pensamiento de Herbert Marcuse en el contexto freudiano si a su vez no se alcanza, de la manera más precisa, la distinción existente entre psicoanálisis y freudismo. Con otras palabras, si de antemano no se tiene en consideración la obra de Sigmund Freud como un proceso histórico que se inicia en un optimismo psicológico (más exactamente: terapéutico) para concluir en un pesimismo histórico (cultural, humanístico).

¿Qué queremos decir, en verdad, tras esta enunciación?

En primer término, que la obra de Freud—como toda obra, pero con más justificación la de los grandes creadores—ha de ser imaginada como *proceso,* de lo contrario resulta de intelección parcial y falsada. En segundo lugar, que en ese proceso, que para nosotros es el conjunto de la obra freudiana, hay dos etapas: una, pri-

* Ensayo-prólogo a la traducción castellana de *Psicoanálisis y política,* de Herbert Marcuse, en prensa en Ediciones Península, Barcelona.

mera—que empieza, naturalmente, en los *Estudios sobre la histeria,* en 1895 (hay que dejar a un lado su obra anterior, meramente histológica y neurológica), y concluye en 1917, con la terminación de sus ensayos sobre *Metapsicología*—, en la que el sujeto-paciente y el sujeto-sano, es decir, todo hombre (porque la gran aportación inicial de Freud implica el desdén de la abstracción de categorías tales como normal-anormal) (1) es aprehendido como una totalidad autosuficiente y en la que Freud mismo oscila entre el análisis del proceso psicopatológico intraindividual y su última dependencia de unas condiciones biológicas imprecisas, pero irrenunciables (2). En este sentido, la obra de Freud está exigiendo una reinterpretación estructuralista, en lo que ésta tiene de positividad —y que no ha sido lograda en la obra de Lacan y sus seguidores (los que constituyen con él *L'Ecole freudienne)* (3) por su relativa desconexión con los aspectos genéticos de la «estructura» dada—, es decir, como un mero momento —sincrónico—, para el análisis, que ha de ponerse en relación con los momentos genéticos o asincrónicos. Esta primera etapa, en la que Freud se mantiene dentro de un universo estríctamente psicológico, supone la primeriza revolución psicoanalítica, a saber, la mutación de una psicología funcional por una psicología motivacional, imprimiendo así el definitivo sesgo a toda la psicología moderna (Ch. Bühler) (4), que es, ante todo, psicología dinámica, como hace décadas se denomina a la por Freud mismo llamada «psicología profunda» *(tiefenspsychologie)*. Pero una segunda etapa comienza en *Más allá del principio del placer* (1920) y acaba con *El malestar en la cultura* (1930) y *Análisis terminable e interminable* (1936), es decir, prácticamente con su propia vida. En esta ulterior etapa, el psicoanálisis deviene en freudismo, esto es, en una concepción del mundo en la más alta acepción de estas palabras. Pues bien, el freudismo se inaugura con una actitud pesimista (5), la que traduce el descubrimiento del papel sustancialmente *transformador*—no simplemente conformador—del medio sobre el hombre y, en conse-

cuencia, la intrínseca debilidad del terapeuta y de sus procederes para reequilibrar al sujeto dentro del propio medio deformador (6). Y finaliza con la consideración de que lo que llamamos civilización es un resultado, en el que la proporción de lo obtenido está en relación inversa con el grado de represión alcanzado en cada uno de los sujetos para los cuales la cultura es su *habitat* peculiar. La cultura, la obligada aceptación de la misma, comporta así una sublimación represiva, inhibidora. El análisis se torna interminable, pues, en el sentir de Freud, no sólo porque el medio—lo que hoy denominaríamos el sistema, para evitar una generalización que abarca no sólo el pasado y presente, sino el futuro— actúa indefectiblemente sobre el hombre, sino porque la lucha con el medio compone una dialéctica inacabable y, por tanto, sujeta siempre a nuevas formas de compromiso y desrealización (7). El pesimismo freudiano viene a ser, según creo, una declaración de principio de la impotencia del hombre frente al medio, concebido éste, en la forma más amplia, como cultura lograda, como organización, como civilización—cualquiera sea el estado en el que ésta se encuentre—, en el sentido tradicional del vocablo (8).

Que hoy sea posible una reinterpretación de Freud a través de un pensamiento dialéctico, que él mismo en modo alguno hubiera podido llevar a cabo de manera consciente, es expresión asimismo de la grandeza y limitación de su propia obra (9). La originalidad—la genialidad, para decirlo con una expresión valorativa que a nosotros sólo compromete—de su aportación estriba en su radical independencia. Freud mismo ha de luchar no sólo con la inclemencia de su propio universo respecto de su creación, sino a su vez con miras exclusivas a su propia obra. Freud sacrifica la lectura de Nietzsche, de Schopenhauer, de E. von Hartmann, para ceñirse a sí mismo y sus propios logros. Su limitación depende de su servidumbre a esos mismos logros, sin que en momento alguno Freud se pregunte la posibilidad de qué planteamientos preexistentes pudieran enriquecer su obra.

Es de este modo, por su cierre en sí mismo, como la ignorancia del pensamiento marxiano resulta para nosotros una laguna que se echa de ver en todo el contenido de la etapa ulterior que se denomina freudismo. No cabe duda—aunque la pregunta en sí misma sería superflua—que el destino ulterior del psicoanálisis y de la concepción freudiana del mundo—esto es, de su antropología—hubiera sido distinto si Freud hubiese sido sabedor de la significación del concepto marxista de alienación y cosificación. Cabe pensar, incluso, que el destino mismo del pensamiento marxista, en su utilización por los medios cerrados de una ortodoxia mal entendida, hubiese sido otro si originariamente hubiese experimentado la fecundación del freudismo (10). De esta forma, no cabe duda que la aproximación Freud-Marx, que muchos estamos dispuestos a verificar como una conjunción necesaria para una doctrina dialéctica del hombre, es decir, para la edificación de una antropología dialéctica, no sería entonces sospechosa a la luz de las respectivas ortodoxias (11).

La limitación de Freud a este respecto estriba en que la concepción de la cultura es, para él, una consecuencia psicológica y no política. Dicho con otros términos, la política en todo caso sería una superestructura psicológica y no resultado de unas relaciones productivas. La explicación psicológica de la política, en forma de cultura, constituye el punto más débil de la concepción del mundo inherente al freudismo (dicho sea al paso: el revisionismo posfreudiano no comporta, según Marcuse, una superación de esta originaria concepción, sino en cierto sentido la consideración del *statu quo* como inamovible; ni siquiera—según nuestro punto de vista—de este reproche están exentos los antropólogos de la cultura, salvo excepciones). No se sabe bien en nombre de qué tiene lugar la represión del «principio del placer» por el «principio de realidad», si hemos de atenernos a la estricta consideración freudiana. Como constatación es válida. Como explicación resulta, digámoslo una vez más, de todo punto endeble. La reinterpretación de Mar-

cuse consiste en hacer ver que «las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas».

2. Dialéctica de los instintos y pesimismo freudiano

La explicación freudiana es propia, exclusivamente, psicológica, aunque con una fuerte base biológica, oculta tras una terminología humanística. Por una parte, frente a los instintos de vida existen los instintos de destrucción y de muerte. Eros frente a Thanatos. Esta es la dialéctica instintual, la contradicción preexistente en cada individuo. Pero al mismo tiempo, con esta contradicción sustancial, la oposición del sujeto al mundo exterior y la necesidad de adecuarse al «principio de realidad». Ahora bien, el hecho de que ambos vectores sean de naturaleza instintual supone, por un lado, el que ambos puedan intercambiarse, sobre todo cuando los requerimientos del mundo exterior inhiben en demasía las instancias del placer. Y, por otro, el que en tal caso la única posibilidad de acceder al mundo exterior sea con la transformación de los instintos de muerte en forma de instancias agresivas (destructivas).

Esta concepción es la que caracteriza la diferencia entre psicoanálisis y freudismo. Mientras que el primero opera exclusivamente dentro del monismo sexual, la conciencia del papel de las resistencias en la frustración del tratamiento va llevando lentamente a Freud a dar prevalencia cada vez mayor al Yo y a la relación del Yo con el mundo exterior. En el freudismo aparece ya el binomio instintual, la existencia de un impulso de muerte, al cual se retrotraería el Yo como consecuencia de la represión de los impulsos de vida. De esta forma, el destino de éstos es sobremanera azaroso, por cuanto están sujetos a tres pares de antítesis: respecto del sujeto, la oposición del mundo exterior; respecto del placer, el displacer; respecto de la actividad, la pasividad. La represión conduce, en el primer caso, al narcisismo; en el segundo, a la aparición de sentimientos de odio; en el ter-

cero, a la incapacidad de donación y a la exigencia de sumisión y dependencia. Pero en la medida en que las pulsiones instintuales tienden a transformarse todas ellas en formas más organizadas—afectos—, la represión de los mismos da lugar a la aparición de la angustia. La organización de los instintos en afectos es debida al Super-Yo, como introyección de las exigencias de la realidad. Por este camino, el Yo experimenta angustia cada vez que ha de contactar con la realidad, si previamente el Super-Yo ha hecho desviar la polarización real de las pulsiones del Ello.

Todo este análisis confirma a Freud su primerizo hallazgo de que las categorías normal y anormal son apenas válidas. Prácticamente, en nuestra cultura, entre el Yo normal y el anormal sólo hay diferencias cuantitativas. Todo Yo es un Yo alterado de alguna manera. Así, en 1936, le es posible escribir estas palabras, que cualquier psiquiatra advertido no puede ya rechazar sin más: «... Un Yo normal de esta clase es, como la normalidad en general, una ficción ideal. El Yo anormal no es, por desgracia, una ficción. Toda persona normal es de hecho solamente normal en cuanto pertenece a la media. Su Yo se aproxima al del psicótico en uno u otro aspecto y en mayor o menor cantidad; y el grado de su alejamiento de un extremo de la serie y de su proximidad al otro nos proporcionará una medida provisional de lo que hemos llamado con tanta imprecisión *alteración del Yo.*»

3. Categorías freudianas y democracia de masas

La dinámica de Freud se basa en la consideración de que la organización de la persona deviene en Yo y Super-Yo a partir de un Ello indiferenciado. En el estatuto patriarcal en el cual Freud trabajara, el Super-Yo resulta de la introyección por el niño de la ideología y racionalización que el padre impulsa. El Yo del sujeto queda, pues, en última instancia, entre dos frentes: por una parte, ante los impulsos del Ello, fundamentalmente eróticos y más profundamente destructivos; por otra, frente

a los embates del mundo exterior. El Yo reprime el Ello a impulsos del Super-Yo previamente internalizado. La represión, mayor cada vez, de las instancias del Ello suscita la aparición en el plano de la conducta de impulsos agresivos (contra el mundo exterior, esto es, los otros, más también contra sí mismo) como expresión de la impotencia del Yo para la solución de sus propias represiones. La represión de los impulsos eróticos viene a desvelar, pues, otros impulsos más hondos, cuales son los destructivos, que en último término implicarían la vuelta al estado originario de la aniquilación inorgánica. Freud consideraba que al ser los impulsos tanáticos más elementales aún que los impulsos vitales, la represión de éstos posibilitaba, en un primer momento, una aproximación entre ambos (dando lugar, por ejemplo, a la interferencia de pautas sádicas en conductas posesivas) y, al fin, incluso a la aparición del componente destructivo puro, si la asfixia de los impulsos vitales alcanzaba mayor relevancia. Hasta ahora, según pienso, no hay hipótesis de trabajo que explique con mayor lucidez las pautas de conducta del hombre.

La inflexión que el pensamiento marcusiano verifica en la antropología de Freud radica en su análisis de la democracia de masas. En ésta, la superación del complejo edípico se verifica a través de la liberalización erótica manifiesta, hoy existente en la sociedad de consumo. Por este lado, las posibilidades de perpetuación de un inmovilismo patriarcal se hacen más remotas. Pero al propio tiempo que el papel parental pierde prevalencia, la constitución del Super-Yo se lleva a cabo a expensas del aparato social *sensu stricto,* el cual homogeneiza a la totalidad de sus componentes. El aparato social, obvio es decirlo, lo componen los grupos tecnocráticos al servicio del poder (grupos económicos, administrativos, militares, etc.). La homogeneización se provoca merced a la conversión de todo hombre en objeto de la administración. Para Marcuse, la gravedad de la alienación conseguida radica en que, de esta forma, las masas no son

ya sólo dominadas, sino al propio tiempo dominadoras y, en consecuencia, no se oponen al orden establecido.

Para decirlo con otras palabras: la cultura del desarrollo hace menos viable la represión encarnada en la figura paterna. Las posibilidades, pues, de satisfacción de las instancias del Ello, la gratificación erótica, es mucho más hacedera. De hecho, el propio padre vive ya la escasa relevancia de su papel represor en edades cada vez más tempranas de su hijo. Pero esta gratificación erótica no se verifica al modo de una liberación, sino tan sólo como precio que hay que pagar por el desplazamiento de la opresión paterna a la menos ostensible opresión colectiva. La más trivial reflexión sobre nuestra época inmediatamente anterior nos lleva a la conclusión de que, en efecto, la libertad sexual era menor que ahora, pero, contrariamente, las posibilidades de individuación eran mucho mayores (hablo de nuestras clases burguesas; entre nosotros ese cambio se inicia ya también para la clase obrera). De este modo, la mayor liberalización erótica es tan sólo—si no se vive protestativamente—una liberación falsada, una apariencia de libertad. En último término, se trata de una libertad consentida, no conquistada y, en consecuencia, en riesgo siempre de constituirse por sí misma en una forma de alienación y de sumisión final al sistema que la hace posible.

Ahora bien, es a esta democracia de masas, que ha hecho posible la alienación en el trabajo, a la que se debe el logro que la cultura actual entraña. Contrariamente a la postulación de Freud de que la cultura nace del Eros y que el trabajo se inicia porque en él el hombre aumenta su placer, la cultura actual—concebida como eslabón hasta ahora final de un proceso histórico de duración inequívoca—ha deparado al hombre cada vez mayor represión, de manera que la culpa lejos de decrecer ha aumentado en el hombre contemporáneo, incluso al propio tiempo que decrecía el sentimiento religioso. Ha sido la consciencia de la inadaptación la que ha deparado este sentimiento de culpa, porque ahora la culpa no es, como anteriormente, culpa frente al padre, sino

culpa ante los otros (fracaso por la inobtención del logro, ostracismo por la inadaptación a la norma social, etcétera) (12). Para Marcuse, la crítica freudiana de la cultura procede del hecho de que contraría ese principio de que el trabajo ha sido iniciado como resultado de una instancia del Eros, de manera que en tal etapa originaria la contradicción, hoy visible, entre principio del placer y principio de realidad no era insoluble ni implicaba, en consecuencia, represión alguna. Si de hecho ha ocurrido así, al modo de un acontecer *natural,* es por el hecho de que la cultura creada ha sido una cultura del poder. El organismo se ha concebido como instrumento del trabajo alienado, y la falta de libertad como una natural carencia subsiguiente a la posesión de la cultura en general, y no, como realmente es, como específica de esta forma de cultura que es la cultura de la dominación.

En esta consideración del trabajo actual como trabajo alienado, frente al trabajo originario como instancia lúdica, el pensamiento de Freud, reactualizado en la crítica de Marcuse, está íntimamente ligado al pensamiento de Marx, precisamente a una concepción marxiana del trabajo que se mantiene constante desde su primera a su última época (13). El trabajo, para Marx, es trabajo alienado precisamente por las condiciones objetivas en las cuales se verifica. Pero la esencia del quehacer humano es precisamente el trabajo no alienado. Es decir, aquel que se hace posible merced a instancias creadoras a través de cuyo producto el hombre va a alcanzar más y mayor liberación frente a la naturaleza y frente a sí mismo. Para ello, es de elemental condición el que ese producto del trabajo sea, en primer lugar, propio y no de otro, y, en segundo lugar, que en modo alguno se convierta en objeto extraño al propio sujeto creador, susceptible de convertirse en mercancía y en fetiche que domina asimismo al propio creador. En una palabra, el trabajo no alienado es el trabajo *propiamente creador* (14).

Hay un punto, no obstante, sobre el cual yo quisiera llamar la atención del lector que ha seguido atentamen-

te las líneas del pensamiento marcusiano. Me refiero a aquel en el que Marcuse acentúa cómo el trabajo, al ser trabajo social, sólo excepcionalmente deja de tener el carácter de impuesto y se vive como trabajo propio (no alienado). A mi modo de ver, del hecho que del principio del placer se derive la extensionalidad del carácter erógeno a cualquiera zona del cuerpo, se hace posible que la mera espontaneidad en la acción sea, por sí, una fuente de placer. La sublimación en el sentido freudiano tiene otro alcance que la mera suplantación de instancias erógenas por no erógenas. Según mi punto de vista, lo que caracteriza a las instancias vitales no es tanto que sean inherentes a la satisfacción de impulsos erógenos, sino que se posibiliten en la espontaneidad. Cualquiera acción que cumpla el requisito—si le es posible cumplirlo—de la espontaneidad, deviene en sí misma como instancia placentera, mediata o inmediatamente ligada con la satisfacción de impulsos vitales. Por eso, la comunicación interpersonal sólo puede ser plena si se lleva a cabo en la espontaneidad. Y lo mismo el trabajo, que sólo puede ser no alienado si se efectúa en la espontaneidad, dando rienda suelta a instancias lúdicas. La propia psicología genética nos aproxima a este punto de vista. El niño es, en nuestra cultura, el que todavía dispone de tiempo libre. Su tiempo libre, que es toda su vida, diurna y nocturna, es aprovechado en la espontaneidad. El trabajo no alienado devendría así no como un acto de voluntad, ni como resultado de un esfuerzo, sino como consecuencia de la libre, espontánea decisión, al que por añadidura se reputaría resultado de la acción de la persona *total*. La inespontaneidad conduce a la disociación (15).

Pero lo que caracteriza al trabajo en la sociedad de consumo es la suplantación del fin por el medio. Más claramente, se trata de que a través del elevado nivel de los logros tecnológicos, la obtención de los mismos, en forma de objetos, se ha constituido en *la aspiración*, con detrimento de la liberación que precisamente a expensas de ellos puede lograrse. Los objetos no son me-

dios o vehículos tras lo que, mediante la consecución del bienestar, es decir, de la negación de la opresión de las fuerzas naturales, se saltaría hacia la libertad—cualquiera sea el sentido que a esta palabra pueda darse en este momento—, sino todo lo contrario, fines en sí mismo, que no deparan tan sólo bienestar, sino la satisfacción por su posesión misma como distintivos del *status* a que se pertenece. Pero —y he aquí el punto más decisivo que caracteriza a nuestra sociedad de consumo—a través de la fijación fetichista en los objetos, el sujeto queda dominado por ellos y por el poder que los produce. El bienestar obtenido es, pues, el precio que hay que pagar por la pérdida de libertad que asimismo depara. Pero esto es meramente un aspecto de la cuestión. El otro, el anverso, es el siguiente: por bienestar no debe entenderse simplemente la supresión del esfuerzo. Si ello fuera así, es decir, si fuera simplemente esto, es obvio que, como tal necesidad satisfecha, dejaría paso a una instancia positiva ulterior, merced a la cual, tras el bienestar obtenido, las disponibilidades para la realización productiva y creadora experimentarían un notable crecimiento, por lo menos en proporción al esfuerzo negado. Si la seudonecesidad de la posesión de los objetos puede perpetuarse hasta convertirse en la tela de araña que aprisiona precisamente la real posibilidad del hombre, ello es debido a que, aparte la supresión del esfuerzo, los logros tecnológicos ofrecen al hombre que los posee unas disponibilidades hasta entonces insatisfechas, que gratifican en la medida en que adoptan la apariencia de libertad. Piénsese en lo que significa la posesión de un automóvil en una sociedad como la nuestra, de la que no puede decirse que todavía sea veterana del consumismo. De pronto, el poseedor del mismo amplía su radio de acción y sus posibilidades de ubicación en los lugares más diversos. Adquiere así la falsa conciencia de una libertad que no posee, tan sólo por el mero cambio topográfico, que le dispone a ver nuevas cosas y a vivirlas con la falsa ilusión de su posesión. La libertad que cree vivir es una mera distracción de una necesidad real

a saber, la de ser real poseedor de aquello de que disfruta, en tanto que miembro de una comunidad, y ha sido suplantada por la simple traslación, cuando realmente yace tras él la hipoteca de su misma libertad en el orden más total de su *rendimiento* para el productor. Con otras palabras, la libertad ha sido sustituida por la seudoliberación y, si me es posible expresarme así, en cualquier caso se trata de una libertad condicionada, merced precisamente al costo de un requerimiento ulterior de otra nueva seudonecesidad. Lo que diferencia en última instancia a la necesidad real de la seudonecesidad es el hecho de que en la primera de ellas la superación es negación y deja paso a otra; mientras que en la segunda no cesa a pesar de la aparente satisfacción, de forma que simplemente se busca otra porque la de ahora cansa, aburre. Piénsese las ilusiones habidas antes de la posesión de cosas banales y el aburrimiento que de inmediato acontece una vez que ya se saben nuestras: ¿A qué requerimientos responde en realidad? ¿Respondía a necesidades reales? ¿No entraña la mera expresión «ilusiones» el ser sencillamente falsas necesidades? La sociedad de consumo ha conseguido la mayor destreza en orden a la provocación de seudonecesidades, que instan al sujeto a su satisfacción sin un para qué realmente preciso, y que, por tanto, incitan de nuevo a la búsqueda de otro objeto con la pretensión de que ese nuevo objeto satisfaga al fin. Frente a la necesidad, que tiene su objetivo, y que se supera cuando a la instancia se la complementa con el objeto que lo satisface, la seudonecesidad se inspira en el objeto mismo, y una vez poseído aburre en la medida en que no viene a satisfacer nada. El hombre unidimensional de la sociedad de masas aparece así inmerso en el entramado de la red en que las paradójicamente imperiosas seudonecesidades le contiene.

Pero está claro que una sociedad de masas es una sociedad estratificada, en la que la dirección del consumo se hace por la clase dirigente y se impone al consumidor, que queda como mero sujeto hipotecado por sus objetos. Mas la dirección del consumo se impone, según

hemos visto, no a través de la concienciación de las necesidades reales del consumidor, sino de la que el propio productor posee de vender sus productos. De esta forma, independientemente de que ello suponga en algún concepto lo que con término más ambiguo de lo que se imagina se denomina elevación del nivel de vida (¿de qué vida?), se cierra el círculo de la dominación—de una dominación, a mayor abundamiento, oscura e inasible. La expropiación de la vida de uno por la dominación del otro, del colectivo, que sume en el vaciamiento dorado, que incita a la competencia banal de las posesiones objetuales, conduce al fin a la soledad y al hastío de vidas no logradas. El precio último es—sobre ello no hay duda alguna—la elevación simultánea de la criminalidad y el suicidio, de la neurosis, del «desajuste».

Pero, volviendo ahora a la línea de nuestro pensamiento anterior, es evidente que en la relación consumidor-productor contactamos con unas típicas formas de estructuración social que dependen, inequívocamente, de las relaciones de producción suscitadas. La deuda que en este sentido tenemos contraída con el vasto grupo de sociólogos que han sabido detectar este hecho—en modo alguno con sólo Marcuse; hay que contar aquí con Axel Korsch, Bloch y Fischer, Mitscherlich, Walter Benjamín, W. Reich, Adorno y Horkheimer, con la ulterior evolución de Caruso, y, más anteriormente, con Packard, Riesman, Merton, Wrigt Mills, entre otros—es importante, porque al margen de que en la mayor parte de los casos no han sabido—o racionalizadamente no han querido, en aras de una aséptica división del trabajo—establecer la conexión entre unas formas de producción y la ideología (y la conducta) subsiguiente, nos la han hecho ver con toda la compleja trama de mediaciones obligadas. He aquí el punto en que el análisis de la sociedad avanzada puede insertarse en la metapsicología y antropología freudianas.

4. La metapsicología freudiana y el sociologismo neopsicoanalítico

Es interesante recabar para Marcuse—aunque Adorno lo haya hecho también, si bien no con la misma profundidad y detención (16)—el mérito de una crítica bien fundada del revisionismo postfreudiano. No hay sino recordar lo que en una etapa anterior supuso, en orden a la confusión, la aceptación alegre de las tesis de Fromm, de Karen Horney y del por otra parte incitante Harry Stack Sullivan. No de manera gratuita pudo ponerse en relación todo este conjunto con la obra del primer revisionista de la izquierda, Alfred Adler—que pudo ser acogida como propia por el movimiento nazi, dándonos así la prueba de su vinculación inintencionada con una *praxis* reaccionaria—y con esa forma de protesta romántica y personalizada que fue la obra inicial de Jean-Paul Sartre. Claro es que la crítica es de dirección distinta en éste y en aquéllos. En Sartre, se trata de la elevación a la categoría de óntica de una forma concreta de existencia, absurda por sí misma, al modo más genuinamente kaffkiano. En Adler y los recientes revisionistas, se trata de la detención del análisis en el ámbito de las relaciones interpersonales surgidas de unos modos de relación concretos, esto es, de un sociologismo o, si se quiere, de un psicosociologismo. Pero el problema no está sólo en las citadas relaciones. La cuestión radica en que los modos de producción, subsumidos en las categorías de dominación, llevan consigo, junto a las relaciones interpersonales frustradas, una impregnación del modo de ser personal, que afecta, pues, a la estructura íntima de la persona. Para decirlo brevemente, la metapsicología freudiana implica, como ha hecho ver Marcuse, no la adaptación del Yo al medio a través de las exigencias de éste, sino la adaptación del yo al medio a expensas de la *modificación* del Yo. Para decirlo de otra forma: no es el Yo el que queda en su núcleo intacto y tan sólo

se adapta, bien a su pesar, a las instancias de la realidad, sino que la realidad exige la *transmutación* del Yo, de forma tal que acabe siendo como la realidad exige que sea. En este sentido, pues, la manipulación que una estructura social alienada provoca es la reificación (objetivación de la alienación) definitiva de ese elemento de ella que es el hombre. Marcuse devuelve de esta forma a la metapsicología freudiana su carácter radicalmente protestativo, desvirtuado por los que pretendían, implícita o explícitamente, contar con la integridad (y salvación) del hombre en un medio alienante y alienador. En este aspecto, Marcuse ha sabido ver también, creo yo, el carácter dialéctico de la relación hombre-medio, resaltando el cambio del hombre por las modificaciones del medio que compone su *habitat*. El reproche a Freud, de algunos revisionistas, de su darwinismo, de su evolucionismo, es, precisamente, desde nuestro punto de vista de hoy, la verificación, en el plano de lo psicológico, de una constatación precedente en el nivel estrictamente biológico. Por decirlo así, ese reproche se constituye en positiva prueba (17).

Es por eso esencial, para nuestro objeto, resaltar lo que en el orden de la tranmutación de la persona entraña la sociedad tecnológica avanzada, según lo ve Marcuse. En el orden de la actividad del Yo, la concreción del principio de realidad en rendimiento, esto es, en *rendimiento económico* (18), y su resultado en forma de relaciones interpersonales competitivas. En el orden del Ello, la suplantación de las instancias vitales por las más elementales instancias agresivas. Respecto al Super-Yo, la sustitución del rol del padre por la conformidad al orden establecido... En este sentido, la ulterior evolución del pensamiento psicoanalítico—revisado muy certeramente en el libro de Clara Thompson, al que insistentemente se refiere Marcuse (19)—ha demostrado asimismo esta diagnosis: el psicoanálisis se ha convertido en una fuerza más para la dominación, y la renuncia al pesimismo freudiano en una adaptación de su doctrina al medio conformador. Para los epígonos psicoanalíticos,

la curación es posible, porque curación ha de suponer, sencillamente, hacer al hombre conforme al conformismo. Frente al final escepticismo de Freud en su ya citado *Análisis terminable o interminable,* la actitud revisionista queda bien expresada en estas palabras de Sullivan: «En el mundo moderno, de horizontes que se dilatan rápida pero desigualmente, de enorme desigualdad de las oportunidades económicas, políticas, sociogeográficas y técnicas, la situación es muy distinta [que en una fase estable de la cultura]. Es frecuente la individuación hasta el extremo de la auténtica psicosis. Los que biológicamente están disminuidos afrontan desventajas cada vez más acentuadas. Todos acaban por tener algunas personalizaciones que desde el punto de vista social son muy poco prácticas, de modo que originan faltas de adaptación a la vida. El psiquiatra no puede guiar a su paciente hacia un mayor éxito esquivando estos artefactos originales. Es preciso convertirlos en formas que constituyen aproximaciones válidas a las personalizaciones equivalentes de las restantes personas que son necesarias para el paciente» (20).

La fórmula propuesta en estas palabras escasas veces se encuentra tan explícita en otros psicoanalistas, pero no cabe duda de que representa la pauta de conducta de los mismos y, por otra parte, en su reverso, significa la peculiar concepción del mundo que como actitud ideológica parece presidirla. El quehacer y la doctrina psicoanalíticas se han convertido en un elemento importante de la ideología neocapitalista. Se trata en última instancia de recambiar la neurosis de desajuste por la cómoda alienación—cómoda en la medida en que se exculpa y desresponsabiliza al sujeto—que la adecuación al *establishmen* supone.

5. La propuesta marcusiana

Frente a esta dominación y manipulación susceptibles de ser verificadas desde y en el seno mismo de la persona, Marcuse propone la sublimación liberadora. Es cier-

to, la sublimación obtenida se ha hecho a expensas de la represión de pulsiones vitales, en aras de la enajenación profunda que la adecuación al sistema comporta. La sublimación no represiva, por el contrario, sólo puede alcanzarse, en el sentir de Marcuse, mediante la oposición global. La oposición misma nos hace productivos incluso en el sistema, a través de la lucha contra el sistema. Frente a la cultura del poder, la cultura de la libertad. La cuestión de si una civilización ha de montarse sobre una negatividad (represión) indeclinablemente, o si, por el contrario, es posible la libertad, precisamente hoy, que las condiciones inherentes al avance tecnológico implican el enorme dispendio del consumo superfluo, no se puede dirimir sobre una base teórica, sino práctica. Hay, pues, que ensayar la libertad. La libertad ha de postularse en todos los campos, en forma de protesta concreta, de insumisión precisa frente a los modos también precisos de la dominación en un sector o en un momento determinados. Las palabras últimas de *El final de la utopía* señalan el carácter analítico-crítico que la protesta ha de adoptar. «He indicado ya que la teoría crítica a la que sigo llamando marxista, que esa teoría ha de acoger las posibilidades extremas, antes groseramente esbozadas, de la libertad, el escándalo de la diferencia cualitativa, si es que la teoría no quiere limitarse a la corrección de la mala existencia. El marxismo ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste aún ni ha subsistido. Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas... la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente.»

Esta extensa cita de un texto, por demás famoso, de Marcuse, expresa bien a las claras su antidogmatismo,

que en una mirada superficial ha podido ser emparentado con formas de pensamiento neoanarquistas. Y, no obstante, yo veo en él, pese a sus protestas pragmáticorrealistas, una secuela de idealismo. No sólo porque de hecho hay una desproporción entre la validez del diagnóstico y la esbozada formulación de una *praxis,* sino porque—a lo largo de toda la obra de Marcuse—el problema mismo de la libertad no ha sido planteado en sus términos amplios. La libertad queda en él como un planteamiento abstracto. Quizá a Marcuse le falte en este respecto una concreción que por lo demás está explicita en el joven Marx, y que podría readquirir en la moderna filosofía analítica, si el propio Marcuse no demostrase por toda ella su desdén. La libertad es una designación sin objeto, sin *designatum.* Por eso, como tal, es indefinible y en rigor indecible. No hay libertad, sino libertades, porque cada libertad se concreta en una necesidad. Libertad, ¿respecto de qué? Libertad, ¿para qué? No pretendo en modo alguno atribuirle a Marcuse un no saber sobre las categorías abstractas y concretas de la libertad. Si dice, «vacilo en emplear la palabra libertad» por el uso que de ella se ha hecho, esto implica que sabe, naturalmente, a qué libertad se refiere. Pero en todo caso aprecio como insuficiente su desarrollo de la dialéctica libertad-organización, que comporta el nivel de desarrollo de buena parte de la sociedad actual y cuya ausencia es impensable, a excepción de una destrucción total del planeta. Es más, el planteamiento justo de esta dialexis es de urgencia extrema, puesto que a su hipostasía reputo la atomización de los grupos protestativos y la inorganicidad de la protesta misma. La llamada «Revolución de Mayo» ofrece una prueba de hasta qué punto, junto a la necesidad imperiosa de la protesta, falló la conciencia teórico-práctica de la misma, y esto alcanza a la totalidad de la oposición, cualquiera fuera la forma que ésta adoptase—desde la oposición meramente teórica al sistema hasta la que adoptó modos suficientemente activos—. En nombre mismo de la tradición marxista en la que Marcuse se encarna, es exigible

la precisión de la *praxis* tras la formulación teórica. Creo ver que ella se inicia de algún modo si atiendo a estas palabras suyas, fechadas en 1964: «Frente a una sociedad en la que el bienestar va acompañado por una creciente explotación, el materialismo combatiente adopta una actitud negativa y revolucionaria: su idea de felicidad y de liberación sólo puede realizarse mediante la *praxis* política, cuyo objeto, desde el punto de vista cualitativo, es la creación de nuevas formas de existencia humana» (21).

6. Reificación y neurosis

1. El marco de nuestra exposición

El concepto de alienación se ha introducido como categoría de la sociología empírica, perdiendo así buena parte de su significación originaria (1). Menachen Rosner ha llamado la atención acerca del riesgo que esto entraña (2). Por una parte, la alienación es un sustantivo con el que se denomina una serie procesal, y en este sentido tiene una referencia concreta, a saber, aquella que se deriva de la alteración de la conciencia de sí secundaria a una peculiar relación del sujeto con el objeto producido. Por otra, se concibe como alienación las consecuencias que se derivan en el sujeto en cualquiera de las fases de esta relación. De este modo, cada vez que hoy día se habla de alienación, o bien hay que precisar dentro de qué limites se concibe la significación del sustantivo, o bien hay que adivinarlo. En cualquier caso, es obvio que ha alcanzado una ambigüedad que, al propio tiempo que es expresión de la fecundidad del concepto, le ha hecho perder la precisión exigible para su validez científica.

A mi modo de ver, el que este concepto se haya hecho de uso en el lenguaje sociológico—a veces como sinónimo de anomia (3)—, para por sí mismo definir una situación general, es fruto de la ideologización que con él se verifica. En la medida en que se generaliza y se convierte en categoría abstracta, pierde su concreta relación a una situación, o, para decirlo con una expresión un tanto forzada, se desdialectiza *(entdialeklitizieren)*. Pues originariamente el concepto hegeliano de alienación experimenta en manos de Marx la misma mutación que el método dialéctico como tal. O sea, se pone «con la cabeza para arriba» y se aplica a la realidad (4). Por esta razón, el sustantivo alienación debiera ir siempre unido a algo o alguien al cual se refiera como predicado, de manera tal que quedara fijado a una situación y especificara la índole de la alteración de la conciencia originada en la relación alienada con el objeto. Con otras palabras: se trataría ahora de sustituir el vocablo alienación y hablar de alienaciones. De lo contrario, caemos una vez más en esa forma de abstractismo a que hemos hecho referencia, mediante la cual parece legítimo hablar de felicidad, libertad o, contrariamente, alienación, como reclamos que no pueden satisfacerse o superarse, precisamente por la inespecificidad del objeto (5). Concebido así, las críticas de Simon, White o Lefebvre se tornan positivas, puesto que, en efecto, no es posible operar con la alienación como cuantificador y, en consecuencia, carece de validez científica. Mas si, por el contrario, se concibe la alienación como una relación de objeto, es decir, sujeto-objeto, y a este último como expresión de *una* actividad humana, cuantía y cualidad de la alienación quedan referidas a la objetivación misma con que se verifica y, probablemente, se hace detectable por procedimientos de inmediata verificación.

Ahora bien, del hecho de que la alienación implique una relación sujeto-objeto, por tanto, una específica situación, no se deriva que el proceso mismo que tiene lugar en ella no esté reglado de modo que permita el análisis genérico de sus fases. Este debe partir del hecho

empírico de esa relación sujeto-objeto. Hoy existen *tests* que permiten determinar directamente la cuantía y cualidad de esta relación y que nos traducen la conciencia de realidad. Estos *tests* se denominan proyectivos, por cuanto el sujeto externaliza sobre el objeto sus instancias, de manera que posa sobre él aquellos contenidos que, en verdad, son del sujeto, interfiriendo de este modo la aprehensión de la realidad de ese objeto. Dicho en términos psicodinámicos: la relación objetiva no es factible porque se halla suplantada por una relación objetal.

¿Qué es lo que nos muestra la utilización de estas pruebas en situaciones muy dispares y en sujetos de distintos sexo, edad, profesión, clase social, cultura, etcétera? En pocas palabras, lo formularíamos como fracaso de la percepción de la realidad. Veamos, sin embargo, qué contiene esta formulación (6).

2. De la realidad a la situación

Mientras la realidad es «lo que hay», para utilizar una expresión de Quine (7), la situación es la operación con esa realidad. Operación que, apenas hay que advertirlo, verifica un sujeto. Toda manipulación con la realidad es, por otra parte, un proceso que se lleva a cabo con los elementos de ella. Si es posible hablar de que la situación compone la estructura del sujeto con la realidad externa a él, ello es debido a: 1.º Que no se opera con toda la realidad, sino con aquellas partes de la misma con las cuales, por las razones que sean, el sujeto se relaciona; 2.º Que el sujeto es parte de esa realidad y, por tanto, mientras al mismo tiempo se relaciona con la restante realidad como elemento de ella, conserva su conciencia de esa relación, componiendo ésta, asimismo, un elemento de esa realidad dada. Repetimos: la operación que un sujeto lleve a cabo con la realidad hasta hacerla *suya* define la estructura situativa que le caracteriza (8).

3. Constancia de la situación

Fuera de la experiencia psicológica y psicopatológica se puede jugar con categorías tales como mutabilidad de la realidad, carácter permanentemente móvil del sujeto y el objeto, etc. Todo ello es verdad y de carácter axiomático. Mas en el orden de la mera empiria, las cosas se nos muestran *como si* las relaciones con la realidad fuesen de tal forma que, por lo menos para un lapso de tiempo determinado, la estructura de la situación parece relativamente constante. Trabajamos dentro de la cotidianeidad y, por tanto, precisamente a expensas de la selección de elementos que sin querer efectuamos, hacemos de modo que cualquiera realidad nos remita a situaciones analógicas. La primera consecuencia que de ello derivamos es, pues, la siguiente: si bien dentro de un análisis fenomenológico no se podría hablar legítimamente de constancia de la situación, la serie de operaciones que un sujeto verifica con la realidad son de tal suerte que su comportamiento traduce la *reducción* de realidades fenoménicamente distintas a situaciones operativamente análogas. Hay, pues, una *tracción* por parte del sujeto sobre la realidad aprehendida, que, independientemente de su cualidad, tiende a subsumirla en realidad *ya vivida.*

La constancia de la situación traduce, por tanto, el proceso mediante el cual la realidad en su mutabilidad es fijada por el sujeto hasta límites inverosímiles a veces. La cuantía de la misma es perfectamente constatable a través de objetos-estímulo distintos, sucesivamente dados. La cualidad de la situación que se proyecta se detecta a través del análisis de los contenidos, que se externalizan como idénticos o afines. Una y otra son reveladoras de la adopción por parte del sujeto de actitudes idénticas frente a realidades (externas) dispares. La constancia de la situación muestra asimismo no sólo la cuantía de la subjetivación alcanzada en la aprehensión de la realidad, sino el hecho de conferirse a sí mismo una

valencia de un rango peculiar. Pues cualquiera sea la realidad (externa) dada, el sujeto la hace analógica en atención a que hay un elemento común en todas ellas: su presencia.

4. Subjetivación del objeto

Este proceso hemos tenido ocasión de detectarlo en la mayoría de los probandos adultos. Luego haremos alguna referencia a las excepciones por su calidad mostrativa.

En un primer momento del análisis de este proceso hablamos de la subjetivación del objeto. Pero esta subjetivación es compleja. Se revela en dos órdenes de estimaciones: *a)* Por una parte, en el hecho bruto de hacer afines, a veces idénticos, objetos dispares. *b)* Por otra, por el proceder mismo de «selección» en la realidad. En efecto, por lo que a este último concierne, la constancia en la subjetivación se muestra en el carácter permanente del proceso de ordenación de realidades dadas como distintas. Este proceso puede formalizarse y, en tal caso, se hace visible de qué modo objetos distintos son aprehendidos, siempre o casi siempre, con idéntico proceder.

La subjetivación del objeto traduce, evidentemente, una alienación de la realidad. Si la realidad es «lo que hay», y en un proceder realista nada habría que oponer a esta afirmación, hacer de la realidad *mi* realidad implica la suplantación de las propiedades objetivas de las cosas y la adjudicación a ellas de cualidades fantasmagóricas. La subjetivación del objeto no impide su operatividad para con él, aunque, claro es, ésta sea desrealística. Y lo es, de acuerdo a los dos órdenes de estimaciones antes aducidos: por su negación de propiedades en objetos aprehendidos; por su negación de objetos de la realidad, resultante de la «selección» verificada. El fracaso en la aprehensión de la realidad, que la subjetivación del objeto supone, afecta tanto a la falsificación del objeto cuanto a la negación de objetos.

La alienación de la realidad no conlleva necesariamen-

te la extrañación de esa realidad. A este último aspecto le dedicaremos luego alguna atención. Pero sí implica la petrificación de «la» realidad. La constancia de la situación, que ahora se traduce en subjetivación de la misma, supone la rigificación cosificante de toda realidad. Curiosamente, siempre y cuando el sujeto se muestra incapaz de dar de la realidad constancia como «lo que hay», y la suplanta por lo que cree haber, opera con ella con una especial forma de objetivación que hemos de llamar—para conservar el término y su significación—*objetuación*. Quiere esto decir, no sólo que opera siempre *como si* los objetos fueran prácticamente los mismos, sino que aparecen así porque además se les ha atribuido una cualidad de *cosa,* en el sentido fixista de este vocablo. La cosificación va, pues, íntimamente ligada a la rigidificación de que antes hemos hablado, mediante la cual todos los objetos—personas, cosas—aparecen siempre como los mismos y, por tanto, como petrificados, a pesar del distinto contexto en el que aparecen.

Pero una reflexión sobre este proceso nos lleva de la mano al punto en el que la subjetivación se suscita. Se trata, como no puede ser de otra manera, del hecho de que el sujeto confiere idéntico o análogo valor—según la cuantía de la subjetivación que provoca, respectivamente—a objetos distintos de la realidad. En la cosificación, pues, no puede existir más que la identidad en la valoración, y cualquiera ulterior distorsión, incluso de la propia realidad del objeto, ha de ser consecuencia de la estimación previa que sobre él tiene lugar (9). Esta valoración puede traducirse de muchas y variadas formas. Por eso, Daniel Bell ha criticado que bajo el concepto de alienación pueden englobarse fenómenos tan dispares como apatía e indiferencia, autoritarismo y conformismo, cinismo y criticismo, etc. Lo cual es verdad, y nos remite a la consideración que hacíamos al principio, esto es, la necesidad de concretar alienaciones y dejar de referirnos a la alienación en general. El análisis particular, concreto, de la alienación nos remite quizá a la forma general del proceso, pero no nos aclara el

resultado individual (o de grupo) que como tal aparece, salvo que atendamos a la forma peculiar que casuísticamente adopta esta alienación. La cosificación, en efecto, traduce en último término la incapacidad del sujeto para estar en la realidad con la plasticidad que la realidad misma sugiere. Mas la forma como esta incapacidad se revela puede ser varia y sería de todo punto inoperante no precisarlas, porque nos limitaría nuestro saber no sólo acerca de las muchas y variadas formas que puede adoptar, sino también sobre el dinamismo íntimo que cada sujeto se ha visto forzado a elegir. El descubrimiento de la constancia de la situación, o, mejor, de la tendencia a mantener la situación como constante, nos da una perspectiva interesante acerca de la dinámica de las actitudes que permanentemente adopta determinado sujeto frente a dispares realidades. Así, por ejemplo, el mismo humor o el hipercriticismo, como formas defensivas del sujeto frente a toda realidad, nos muestran una constante que, en una consideración clásica, definiríamos como *caracterológica*. La atribución al *carácter* de actitudes que podemos descubrir ahora, de modo claro, como superestructuras del sujeto frente a la realidad, muestra que, cuando menos, la índole petrificada de la misma fue advertida, aunque se le diera una interpretación distinta (en forma de «disposiciones» naturales, congénitas, etc.).

En algún caso esta alienación se acompaña de extrañación de la realidad. Con más frecuencia en la utilización de los *tests*, porque en la medida en que el sujeto se ve sometido a prueba tiende a hacer más consciente la forma como se conduce y, por tanto, «cae en la cuenta» de su propio fracaso. En este sentido, la consciencia de la extrañación nos ha deparado que ésta puede aludir a dos aspectos de su percepción de la realidad: 1.° En ocasiones, se sorprende el sujeto de la identificación o analogía que descubre reiteradamente en objetos que —en tanto se le ofrecen como otros— sucesivamente se le presentan. La extrañación de la realidad no conduce, en este caso, al descubrimiento de en dónde radica

la identificación o analogía. La sorpresa recae exclusivamente en el hecho de visualizársele la homogeneidad para él existente en la realidad. 2.° En otros sujetos, la extrañación lleva consigo el desvelamiento de la identificación o analogía con que procede, lo que denota, en tal caso, una extrañación sobre sí mismo, como consciencia de la distorsión que constantemente verifica. No cabe duda de que se trata de dos grados y cualidades distintas de comportamiento, respecto de ese elemento de la realidad que hemos denominado sujeto de la situación. Mientras en el primer caso no hay consciencia de la cosificación operativa, en el segundo se adquiere, o se está próximo a adquirirla, por la capacidad del sujeto para retrotraerse, aunque sea mínima o pasajeramente, sobre el proceso de subjetivación que efectúa.

5. Objetivación del sujeto

El lector mismo habrá podido descubrir la dificultad que supone constreñir como un momento del análisis a la subjetivación del objeto. Aun sin quererlo, había que aludir a la conciencia de sí mismo, a la alteración existente en ella, capaz de dar lugar a la subjetivación y sin la cual, como es obvio, no se produciría. Esta necesidad de remitirnos a uno cuando tratamos del otro, y a la inversa, nos muestra que la consciencia de la realidad, falsa o no, es siempre una relación dialéctica sujeto - objeto objeto-sujeto. Allí donde el objeto se subjetiva ha de tener lugar asimismo una objetivación del sujeto (10). Objetivación que no es, desde luego, aprehensión objetiva del mismo, sino cosificación del sujeto. En efecto, la rigidificación de las actitudes, que se traduce en rigidificación objetual, sólo es factible sobre la base de una constancia de las actitudes mismas, es decir, de una petrificación del Yo.

La petrificación del Yo es, si cabe, mayor que la que el Yo verifica sobre los objetos (externos a él). La razón es la siguiente: una de las características de este estado del Yo es la no consciencia de la realidad exter-

na, de modo tal que ésta se visualiza como idéntica o análoga para todos los momentos de la misma. Lo hemos dicho antes: la realidad no le aparece como «lo que hay», sino como la que le parece que ha de haber. La consecuencia de esto es que en modo alguno el sujeto es consciente de esta mutación que verifica, a su favor o en su contra—como realidad gratificadora u hostil—. De este modo, las cosas le aparecen como «naturalmente» así. En cualquier caso, el sujeto no se cuestiona a sí mismo en el orden de esta transformación en pro de la homogeneización de la realidad. Esto significa que para el sujeto hay una subconsciencia respecto de lo que las cosas son, de su ordenación en el mundo de la praxis, de su significación jerárquica, de sus propias valoraciones. El resultado es en todo coincidente con lo que el análisis de la ideología nos ha hecho ver reiteradamente, como «reflexión inconsciente, inadecuada e invertida del proceso histórico real» (11). O con palabras de Althusser: «Es común decir que la ideología pertenece a la región de la '*conciencia*'. Es necesario no dejarse engañar por esta denominación... En realidad, la ideología tiene muy poco que ver con la 'conciencia'... Es profundamente *inconsciente,* aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva... son la mayor parte de las veces imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su 'conciencia'... Los hombres 'viven' su ideología como el cartesiano 'veía' o no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: *en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su 'mundo'*—como su '*mundo*' mismo—» (12).

El resultado de esta petrificación del Yo es que el sujeto se ve a sí mismo como el-que-ya-es, no como alguien que en todo momento *ha-de-ser*. Esta conclusión puede parecer peregrina. Pero piénsese en sólo dos casos, a título de ejemplos: el de la neurosis y el del envejecimiento. En ambos podría describirse la situación del Yo para sí mismo como petrificación, en razón de su nula o escasa capacidad para situarlo concorde con

los requerimientos de la realidad. Un Yo que se mantiene sano—digámoslo así, para entendernos—es capaz de hacerse a sí mismo, en perpetua dinamicidad, y hacer, también, de la realidad *su* situación. Por el contrario, en la neurosis y en el envejecimiento hay una invalidez del Yo para el enfrentamiento con la realidad. El Yo sigue siempre siendo el-mismo, ha perdido su dinamicidad, y como quiera que la realidad es, sin embargo, distinta, le es incapaz de operar sobre ella adecuadamente. En consecuencia, se ha construido su propio *habitat* y lo lleva consigo ante *toda* realidad. La imagen exactamente opuesta la tenemos en el mundo del niño (supuestamente sano, desde luego): en los primeros años de la infancia, cuando aún no ha recibido el influjo de aquellos factores que determinan la inhibición de la espontaneidad, el Yo infantil se muestra constantemente alerta frente a los estímulos de la realidad. Desde el punto de vista del adulto, aparece incluso como permanentemente distraído por ella. Su plasticidad es tal que es como la realidad le hace ser. Nada tiene de extraño que en estas fases del desarrollo el niño «diga la verdad» y que los *tests* comprueben la aprehensión de la realidad como «lo que hay». Es gracias a la carencia de inhibición, como el niño se muestra capaz de aprehender la realidad en su constante transformación y obtener así, de ella, la experiencia del mundo (13). Sobre esta cuestión volveremos luego.

6. Petrificación del Yo e inhibición

La petrificación del Yo se traduce, las más de las veces, en inhibición frente a la realidad, cuando ésta resulta ser tan absolutamente distinta a la habitual que es, en la práctica, imposible dar cumplimiento al principio de la constancia de la situación. Piénsese en lo que significa el trasvase de una persona desde un grupo social a otro, sobre todo más elevado (14). Piénsese en el sobrecogimiento del obrero que, por cualquier circunstancia, se halla de pronto, aunque sólo sea transito-

riamente, en un grupo social cuyas pautas de conducta son inhabituales para él. El análisis de esta situación puede resultar tan obvio, dada la evidencia con que se nos presenta en la vida cotidiana, que incluso se repute superfluo. En efecto, un sujeto en tales circunstancias muestra, de entrada, lo que en el lenguaje al uso llamamos timidez. Pero es cierto que si bien sabemos *ante qué* la timidez surge, no se debe confundir el objeto de la timidez con el *por qué* de la misma. En efecto, la pregunta: ¿por qué la timidez?, no puede responderse fácilmente. Esta timidez se traduce en inhibición: los gestos son torpes y apenas se inician; la totalidad de los movimientos pierden su espontaneidad, cuando no desaparecen por completo; emergen estereotipias, en forma de actos involuntarios, dotados de relativo automatismo. La rigidificación del Yo del obrero, que hemos elegido como ejemplo, es inherente a la conciencia, que entonces se le hace visible, de su incapacidad para adaptarse a esta realidad. Esta conciencia de impotencia frente a ella le induce inseguridad. La inseguridad tiene una base objetiva, puesto que el Yo sería incapaz de hacerse con esta realidad, completamente inédita para él. Ha de seguir siendo el-que-ya-es, le es imposible ser de otra manera; mas de la forma que es, no se le posibilita el dominio—cualquiera sea el sentido que se le dé a esta palabra—para la aprehensión de la realidad. En situación análoga sabemos que salimos de ella, después de tan penoso sobrecogimiento, sin ni tan siquiera habernos dado cuenta de la «composición» de esa realidad. Se deja de ver «lo que hay», y esto hasta el extremo de hacer altamente probable el tropiezo material con cualesquiera de los objetos allí existentes.

Se sabe acerca del sesgo dramático que estas situaciones prestan al sujeto, pese a la carencia objetiva de riesgo que se presume. El análisis individual de estas situaciones ofrece un marcado interés. Muchas veces se resuelve en forma de autoagresión, que puede adoptar desde la más leve, de irritación consigo mismo, hasta, incluso, auténticas autoagresiones. Cualquiera sea la for-

ma que adopte, traduce siempre la depreciación del Yo para sí mismo, a través de la conciencia de su validez para hacerse con la realidad. Contra lo que el sujeto se irrita es contra el-yo-que-ya-es y que no puede, bien a su pesar, ser de otra manera. En otras ocasiones, la inhibición se traduce en forma aloagresiva, es decir, contra la realidad. Pero un enfrentamiento real no es posible, porque le inhibiría. La agresión se proyecta entonces sobre objetos-símbolos que la representan. Destruyendo la realidad, en la cual se hace visible la impotencia del Yo, el Yo dejaría de verse como tal. De una o de otra manera, son recursos, por decirlo así, «mágicos», en los que se da el salto desde el objeto real, inaprensible, al objeto figurado, como forma vicariante de praxis que resuelve la dialéctica sujeto-objeto en la forma posible para el Yo.

Pero éstas son formas brutas de petrificación de actitudes que, además, se caracterizan por su descontrol. Por eso importa llamar la atención acerca de algunas otras, que son racionalizaciones de ellas mismas, como el análisis pone de manifiesto una y otra vez. Voy a referirme, a título paradigmático, a dos de ellas: la actitud humorística y la actitud hipercrítica.

En la actitud humorística el Yo sólo sabe hacer de la realidad el objeto de *su* humor. A veces, como un último reducto de su racionalización, hace humor también a expensas de ese elemento de la realidad que es él mismo. Hablaremos de esto al final, al objeto de entrever su exacta significación. Está claro que en el humor se trata de convertir la situación—el humor es siempre sobre situaciones, no sobre el mundo en general; el humor es *muy concreto,* de lo contrario carece de la cualidad de ser entendido, condición indispensable para la finalidad de la expresión humorística—, de lo que es en la que podría ser, si es vista precisamente bajo el ángulo que se desea. Para nosotros es claro que la realidad en sí misma no contiene ingredientes humorísticos ni, por supuesto, tampoco «serios». La seriedad o el humor que inspiran una realidad son proyecciones sobre ella del

sujeto que se sitúa ante esa concreta realidad. Pero el humor surge ante determinada situación como única forma de «dominarla». Un dominio que es, como veremos ahora, falso, porque constituye la única manera que el Yo posee de conservar su seguridad. De no ser por el humor, el sujeto se mostraría insípido y la realidad externa a él acabaría inhibiéndole. Es sabido que estos sujetos, con actitudes crónicamente jocosas, son por demás tímidos «hasta que se sueltan», es decir, no saben qué otra cosa hacer ante una situación. La conciencia de la impotencia del Yo se resuelve a través de la destrucción de la realidad, pero de esta forma particular que es el humor. Como dijimos al tratar del chiste como síntoma, se trata de una dialéctica inoperante, porque no se resuelve en praxis eficaz. De este modo, el humorista *es* de la situación de la cual hace constantemente chistes. De aquí la tolerancia que el grupo manifiesta hacia aquel que, visto desde fuera, parece maltratarle despiadadamente. En verdad se trata de una crítica corta, que sabe de sus límites, que no arriesga en la expresión de sus instancias destructoras de esa misma realidad social más allá del punto en que, con su liberación, le gratifica. Llegar a más sería impertinente y «deja de ser chistoso», por tanto, tolerado. Ahora bien, esto último es siempre factible. La agresividad contenida en el humor puede sobrepasar los límites de lo tolerable y hacerse visible para los otros, o para las situaciones que conciernen a esos otros, y que son objetos del humor del protagonista. ¿Cómo salvar entonces esta situación? Haciéndose a sí mismo objeto del chiste, de su propia agresión, con la cual traza la mejor de las coartadas. No sólo soy capaz de referirme a ustedes—de los cuales, en el fondo, me distancio en la medida en que les rechazo con mi ironía—, sino a mí mismo. El carácter cosificante de esta actitud del Yo se revela en el hecho de que ninguna otra le es posible, cualquiera sea la situación. El Yo del humorista se ha convertido en el Yo que no-puede-ser-más-que-humorista, y a través de la objetuación de la realidad como nada-más-que-ironizable, él

se ha cosificado en aquel que no-puede-hacer-más-que-ironizar.

En la actitud hipercrítica se trata, quizá, de una situación opuesta en muchos aspectos. Al hipercrítico hay que darle la razón en principio. Cuanto dice acerca de la realidad está en el ánimo de todos o casi todos. Como el humorista, aunque en menor medida, al hipercrítico se le acepta por su «inteligente», «aguda», captación de la estructura falsa de la situación. Pero lo que caracteriza al hipercriticismo es su constancia, la permanencia como actitud. Del mismo modo que el humorista, aunque con más riesgo que éste, su comportamiento es homogéneo, ocupa la totalidad de su quehacer, de manera que le es imposible hacer cualquiera otra cosa. De esta forma, el hipercrítico queda en el que es, y esa cualidad le caracteriza por sí sola.

La finalidad de la hipercrítica es también destruir la realidad. Pero es asimismo una forma inoperante de praxis, preñada de las más sutiles racionalizaciones. Por una parte, se hace ver que no se está con la realidad que se critica. Pero, por otra, no hay una praxis de recambio, operativa, ya que también cualquiera forma que ésta adoptase merecería sus mismas racionalizadas agresiones y serían reducidas a la nada tras el escalpelo de su análisis. Hay, pues, una impotencia del Yo para operar con la realidad de otra forma que no sea a través de la «pura teoría». Pero todo queda en «teoría», en un modo racionalizado de ofrecer la imposibilidad de una acción eficaz. En la actitud hipercrítica se da el desprecio ante la realidad, el cual traduce, disfrazadamente, la más «excelsa» forma de retracción del Yo. Pues de la misma forma que antes afirmábamos acerca de que la realidad no contiene ingredientes humorísticos ni serios, tampoco se puede decir de ella que sea «despreciable». El aparente desprecio frente a una realidad que al mismo tiempo se hipercritica es, a todas luces, una contradicción. Denota la emisión de un juicio de valor—en este caso, de disvalor—sobre el objeto, como forma de «justificar» la ulterior inhibición.

Ambas formas de actitud, cosificadoras del objeto y cosificantes para el sujeto, son, como cualesquiera otras que pudieran ser ejemplarizadas, falsas en orden a la mutación posible de la realidad. No se adviene a la conciencia de la situación, es decir, a una dialéctica real *(Realdialektik)* en el sentido de Marx. Como tales actitudes, son ya alguna suerte de praxis, pero asimismo alienadas. Ahora podemos ver el fundamento de toda relación objetal en la suplantación de una relación sujeto-objeto objetiva: en la subjetivación del objeto se proyectan valores sobre éste, sin conciencia de tal proyección, y se considera, por tanto, al objeto como dotado del valor que se le confiere. Y a la inversa, el valor conferido al objeto, en la medida en que es valor procedente del Yo, se hace, tras la reflexión en el objeto, valor del Yo. Para decirlo con palabras de Marx: el objeto se subjetiva y el sujeto se objetiva. Cualesquiera sean las actitudes que el sujéto adopte frente a la realidad, él opera *como si* fueran actitudes de la realidad para con él. No es, por eso, de desdeñar el destino de estos sujetos petrificados ya en sus propias actitudes. Tarde o temprano, la praxis errada se traducirá en un a modo de *fatum* que mostrará, ante sí mismo y ante los demás, las consecuencias de su enajenación. El humorista—casi siempre un hombre solo: no es casual el número de personas dotadas de esta actitud que permanecen solteros—, una vez que la vida misma le aleja del grupo al que se adhirió, se hace un solitario que deja ver, tras su máscara, todavía en uso de vez en vez, la tristeza que subyace. El hipercrítico, cuyas «cualidades» le hacían prometer, en los primeros momentos, toda clase de futuros fecundos, concluye, o bien en la protesta como última racionalización que a sí se hace para justificar su inoperancia, o bien se paranoidiza, proyectando fuera de sí la culpa y responsabilizando a la realidad de su incapacidad para hacer.

En cualquiera de los casos, y con independencia del tipo de alienación de que se trata, se puede reconocer en ella siempre, tanto componentes que son *consecuen-*

cias de la alienación, cuanto aquellos otros que denotan la utilización de ella como *defensa* frente a la realidad que le aliena, y contra la cual no supo o no pudo adoptar una praxis liberadora. Con otras palabras, la alienación revela la imposición en el sujeto de valores que la situación le inspiró, pero, al propio tiempo, su aceptación de fondo, racionalizada bajo las más diversas formas, como mecanismo de defensa ante la misma realidad. Una alienación se traduce en conducta alienada, y ésta contiene, digámoslo una vez más, tanto los efectos de la situación alienante, cuanto las defensas frente a la misma que el Yo se obliga a adoptar para justificar la inadopción de cualquiera otra actitud. Freud hablaría aquí de la enfermedad—la neurosis—que, al mismo tiempo que se padece y se sufre, se utiliza como «ventaja en la enfermedad», es decir, como defensa del Yo frente a algo más temible que la propia alienación: la acción sobre la realidad.

7. Reificación y fantasía

La alienación, sobre todo en su forma evolucionada de reificación, es una forma parcial y distorsionada de la actividad humana. Es su carácter parcial el que al mismo tiempo provoca la distorsión, una vez más expresión de la transformación de la cuantía en cualidad, ahora sobre la base de una relación adialéctica sujeto-realidad. Un aspecto interesante de esta relación lo supone la proyección de esta actividad humana reificada hacia el ámbito de la fantasía. Como veremos a continuación, puesto que la relación sujeto-objeto se halla desvinculada del substrato real, la relación misma se torna desrealística. Mas no deja, por ello, de ser una relación. Recordemos la cita de Marx acerca de las formaciones mentales, pero objetivas, en el nivel de las relaciones de objetos por sus valores de cambio (15). También ahora, a medida que el sujeto se aparta del objeto con sus valores propios, de la realidad en cuanto tal, el tipo de relación es objetivada sobre la base de forma-

ciones mentales, fantasmagóricas, con los objetos, revertiendo luego sobre el sujeto mismo y transformándolo, a su vez, en esa forma fantasmagórica del Yo que es el pensamiento seudoteorético, ideológico, racionalizado.

La correlación entre reificación y fantasía puede ser analizada en dos niveles distintos: *a)* En el del objeto. *b)* En el del sujeto. Este último comprende a su vez tres aspectos: 1.º Como formación ideológica. 2.º Como concreción caracterológica. 3.º Como formación vicariante. Trataremos de todos ellos muy brevemente.

A nivel del objeto, Marx definió la relación del sujeto para con él, en las condiciones precisas de la alienación capitalista, como forma fetichista de la mercancía. En el capítulo dedicado a la axiología de Marx y Freud, he intentado hacer ver que la teoría del valor del primero trasciende de la pura referencia al valor económico para constituirse en «norma» de cualquiera relación de intercambio. Cuando se dice que en un sistema caracterizado por la circulación de mercancías toda relación es, en última instancia, un cambio, se le da a este término su acepción literal, como transacción. Las relaciones de objetos—es decir, con personas y cosas—son relaciones de cambio, merced a la cual—como he dicho muchas veces—las personas, como las cosas, no son aceptadas en sus valores de uso, sino en sus «valores», es decir, lo que en verdad «valen» en cuanto que desempeñan un rol determinado en el conjunto de las relaciones productivas. Posponer la persona en favor del «personaje» es indicativo de nuestra relación social, en la cual se estima en mayor medida la representatividad que la propiedad intrínseca de la persona. La representatividad es el modo fetichista que la persona adopta, y se le hace adoptar, en el conjunto de los intercambios sociales. En tanto aceptamos el personaje del otro con el cual nos relacionamos, nuestra relación se torna fantasmagórica y destotalizadora (por cuanto prescinde de la persona), y se basa sobre el componente menos real de la misma. Cualquier fenómeno que acaezca dentro de una estructura social alienada remite en su análisis

a este tipo de relación fetichista. Por ejemplo, Bourdieu y Passeron (16), al tratar de la democratización de la educación en Francia, demuestran cómo ésta se halla obstaculizada por las relaciones de clase, las cuales, aun en la apariencia desaparecidas en el contexto cerrado de la educación, penetran, sin embargo, hasta constituir círculos de privilegios y de perjuicios. El fetichismo, en efecto, obliga a operar con el o los fetiches, y nadie debe sentirse llamado a engaño a este respecto. En una sociedad en que la forma desarrollada de la mercancía se denomina dinero, y éste adquiere el carácter de representatividad de cualquier objeto, el dinero es el fetiche con el que hay que contar. De igual forma, allí donde el personaje posponga a la persona, simplemente por el hecho de que cada cual vale según el personaje que es, se nos tratará en tanto que tal, aun a conciencia de que no representa ninguna otra cosa sino una burda máscara del Yo.

Respecto del sujeto se pueden considerar, como he dicho, tres aspectos. En el primero de ellos, el Yo, habituado a operar con sólo personajes, vive él mismo su carácter de un personaje más. No sólo el que es médico ya no es más que «el médico», o el que es juez nada más que «el juez», sino que en el respecto de las relaciones de grupo las formaciones caracterológicas aparecen como concreciones unívocas. De esta guisa, cada cual adquiere una estructura superpuesta de tal naturaza que aplasta literalmente la real estructura del Yo. Como decía Freud, no sabemos lo que es el hombre, toda vez que se nos aparece mistificado por todo género de actitudes, de defensa y ventaja, forzosamente adoptadas en un medio social institucionalizado de poder omnímodo. Del mismo modo que el Yo ha de operar con los personajes que crea, él mismo es un personaje - fetiche, en parte creado por los otros, en parte facilitado por él. En el parágrafo anterior hemos aludido a dos formas paradigmáticas de concreción caracterológica, que nos excusa ahora de un tratamiento más detenido.

La formación ideológica comprende aquella distorsión

sistemática de la conciencia—distorsión que es, las más de las veces, subconsciente—que el Yo efectúa en aquel ámbito que concierne al grupo en el que está adscrito. Puesto que las relaciones en el mismo son de carácter fetichista, seudovalorativas, el sistema de defensa que el grupo—y la persona en tanto miembro de él—se construye, es asimismo de índole fantástica. Con la ideología se intenta explicar lo dado mediante todo tipo de racionalizaciones, es decir, de seudoraciocinios, de forma que ofrezca «natural» coherencia y satisfaga la conciencia (no sólo moral, sino intelectiva). La falsa conciencia así lograda compone el mayor obstáculo para la aprehensión de la realidad como tal. Porque ahora no es sólo el proceso de distorsión individual el que entra en liza y sobre el cual, de vez en vez, cabe al sujeto la posibilidad de cuestionarlo. Ahora es el grupo el que se autoalimenta, y se dota así de más y mejores argumentos que le confirmen a sí mismo. La ideología personal no es otra cosa que la ideología del grupo social al que se pertenece, matizada por el propio sujeto. Constituye el modo de pensar que a un sujeto caracteriza en tanto que sujeto socialmente concreto.

La formación vicariante, como tercer aspecto de la reificación de que tratamos, es de un gran interés. Hemos visto en las páginas precedentes el factor inhibidor propio de toda relación objetual, es decir, alienada. Gracias a este factor se podía dar el máximo cumplimiento al principio de la constancia. Pero, de hecho, la realidad es cambiante. Una clara manera de conservar constante la situación a expensas de la inactividad del Yo acaece en el aburrimiento. En otro lugar he hecho el análisis del mismo (17). Cuando el aburrimiento es un estado de la persona—un aburrimiento que podemos llamar existencial, aunque dándole al vocablo su acepción literal, sin conexión alguna con la filosofía de este nombre—, no importa que la realidad sea distinta, porque para el sujeto aparece como igual. Igual, claro es, no en sus extructuras objetivas, sino en el de las estimaciones. Ningún objeto despierta interés porque todos *son*

estúpidos, vacíos. La realidad se mantiene constante en gracia a la intensa fijación del sujeto en el aburrimiento como estado.

Pero hay otra forma de mantener constante la situación, ahora merced a una actividad—aunque soterrada—del Yo. Me refiero a la elaboración fantástica. Para tales personas, la mejor forma de eludir la realidad y su variabilidad es hacerse *su* realidad y operar con ella de forma que jamás le decepcione. Lo más gratificador de la elaboración fantástica no estriba sólo en esto. Radica también en que, en el mundo así construido, el Yo es visto como protagonista. De modo que la gratificación que por este trabajo recibe el sujeto es triple: *a)* Huida de la realidad. *b)* Evasión hacia un mundo propio, gratificador. *c)* Seguridad del Yo en el mismo. Nadie que no se haya ocupado expresamente del mundo de las elaboraciones fantásticas puede adivinar hasta qué límites invalidan al sujeto en la realidad y cómo ante esa forma de gratificación se crean relaciones de dependencia que en nada se diferencian de las que puedan suscitar las drogas. Por supuesto, sin que—en un modo de consideración sociológico—tales personas puedan ser calificadas como enfermos.

En contra de lo que pudiera parecer, estos sujetos, pese a su doble vida, están más próximos de concienciar la realidad que en las formas habituales de alienación. La razón me parece ésta: saben de la realidad, aunque con todo género de distorsiones; por eso huyen hacia su inventada realidad. Perciben de la realidad sólo los elementos hostiles, ingratos. En la medida en que los viven como tales—repito: con todo género de deformaciones—adquieren el impulso para huir. Se vive la antítesis realidad-fantasía como tal antítesis; por eso les es factible operar *lo suficiente* en el mundo de la realidad. Esta actividad parca en el mundo de lo real es la que causa luego, para un testigo, el efecto sorpresa cuando descubre la riqueza y despliegue del mundo de la fantasía que el propio sujeto es capaz de llevar a cabo.

8. Reificación, neurosis, praxis

Si el análisis que acabamos de efectuar resulta convincente, la neurosis guarda con la reificación la misma relación que la clase con el género. Aun así, pasa con ellas como con los criterios de «normal» y «anormal». Son operativos en el orden de la comunicación, pero en la realidad resultan ser menos fiables de lo que hacían presumir. Si atendemos a las formas concretas de alienación, tal y como lo hemos propugnado, tampoco cabe decir, como Caruso, que la neurosis, objetivo del psicoanálisis, sería la alienación social de la persona concreta. Al tratar de las concreciones caracterológicas—a las cuales sólo en una extensión desmedida del término se las calificaría de neuróticas—hemos visto que también son formas de alienación, y toda alienación es, por supuesto, social, con independencia del sesgo individual que se le confiera.

A mi modo de ver, hasta ahora los intentos para, englobando la neurosis como una clase de la alienación, mostrar los rasgos que a la neurosis diferencia, han resultado escasamente convincentes. Está claro que no se puede basar en la conciencia de la realidad, cuya alteración tenemos ocasión de detectar tanto en normales como en anormales—entendidos ahora no con los criterios de Strole, sino con los del lenguaje al uso—. No sólo, como pensaba Freud, en la neurosis y en la psicosis existe una perturbación de la relación con la realidad. El mismo ha indicado otras veces que la calificación de neurótica entraña toda suerte de ambigüedades. Tampoco el criterio de inoperancia es suficiente. Freud ha dicho varias veces que la característica del hombre normal es amar y trabajar. O, inversamente, que «el neurótico es incapaz de gozar y de obrar; de gozar porque su libido no se halla dirigida sobre ningún objeto real, y de obrar, porque se halla obligado a gastar toda su energía para mantener a su libido en estado de represión y protegerse contra sus asaltos» (18). Como quiera que no es posible

indagar las motivaciones íntimas que impiden el goce y el trabajo creador, es evidente que nos guardaríamos mucho de calificar sin más de neuróticos a todos aquellos que, desde fuera, le aplicásemos este criterio conductista. Hay muchos, conscientes de la alienación en que habitan, cuya situación en este sentido es de tal naturaleza que le inhibe ambas formas de la actividad espontánea, y de los que, todo lo más, diríamos que están «neurotizados».

Según pienso, la relación entre alienación y neurosis se plantea claramente si se realiza sobre los mismos patrones que los de normal y anormal. Estos últimos son conceptos sociológicos, por ingenuamente que se formulen por el hombre de la calle. Resulta, entonces, que en una sociedad alienada es normal el trabajo alienado. Sólo quien se muestra incapaz de hacer *hasta* en el orden del trabajo alienado debe ser considerado como neurótico (o psicótico; en todo caso, como psíquicamente anormal). El hombre normal puede hacer *cuando menos* el trabajo alienado; excepcionalmente, además, *otro* trabajo (escribir, leer, hacer política, etc.).

La razón de esto estriba en lo siguiente: en una sociedad, alienada o no, el hombre jerarquiza sus instancias para la satisfacción de las necesidades respectivas. Esto es estar en la realidad. Pues bien, estar en la realidad en una sociedad alienada es responder para la satisfacción de las necesidades con los modos de comportamiento propios de esta estructura socioeconómica. A nadie se le ocurre pensar que el obrero politizado deba renunciar a vivir—es decir, a satisfacer sus necesidades—del sistema, se excluya del trabajo en la fábrica por el hecho de que así transige con el capital que le explota, ayuda a consolidar la situación del patrono y, por tanto, del sistema, etc. Es precisamente con el trabajo alienado con el que hemos de atender a la satisfacción de nuestras necesidades, elementales o no, pero cuando menos, inevitablemente, las elementales. De aquí que aquel que se muestra incapaz de trabajar incluso para subsistir, aunque alegue razones éticas sublimes, pueda ser conside-

rado, dentro del contexto social a que nos referimos, como anormal. La desalienación posible dentro de una sociedad alienada sólo es factible a través del trabajo verificado *por fuera de* o *al mismo tiempo que* el trabajo alienado. En los últimos meses han consultado conmigo algunos estudiantes de cursos últimos de filosofía, incapacitados para proseguir el estudio de sus textos. Desde el punto de vista de ellos—también desde el mío—, tales textos son, efectivamente, enajenantes. Es evidente que la solución no puede estar razonablemente en la renuncia a sus estudios. Si el problema fuese tan simple, no precisarían la ayuda de un tercero. Lo hubieran hecho sin más apelación. ¿Qué es lo que en último término hay que hacer (al margen de cómo se haga)? Han de seguir estudiando y *simultáneamente* procurar que esta tarea, ahora enajenante, no le absorba de otra, en donde puedan hacerse, por decirlo así, libremente. En una palabra, hay que reforzar al Yo para hacerle tolerable la alienación, al propio tiempo que, naturalmente, conserva la conciencia de la misma. Tolerable no quiere decir aceptable, sino tan sólo lo suficientemente inofensiva como para permitirle en alguna medida un trabajo propio, gratificador. Se puede pensar que estamos exigiendo más, precisamente a muchos para quienes la mera conciencia de la enajenación les es notablemente conflictiva. En todo caso, las cosas son así. Parece como si la posible salida de la reificación hubiera de hacerse a costa de un sobreesfuerzo, para el que no todos están capacitados; es decir, excepcionalmente, y como exclusivo logro personal. Pero no es así; porque depende de la proyección misma que se ha sabido dar a esa forma de praxis por la que la desalienación ha tenido lugar.

Notas

Capítulo 1

(1) Bequart y Muldworf, en *27 Opinions sur la Psychoterapie,* trad. cast. bajo el título de *Psicoterapia y materialismo dialéctico,* Buenos Aires, 1965. Además debe verse el pensamiento de Muldworf en dos comunicaciones suyas: *Einige gegenwärtige Probleme der Psychoanalyse und Psychoterapie in marxisticher Sicht* (intervención suya en el *Wiener Arbeitskreis für Tiefenspsychologie,* 1961-62) y «Psychanalyse et Psychoterapie», en *Les Cahiers du Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes,* sin fecha.

(2) Engels, *Anti-Dühring,* trad. cast., México, 1964.

(3) Kalivoda, «Marx et Freud», *L'homme et la Société,* número 7, 1968, pág. 108. Un punto de vista afín fue sostenido ya por Trotski.

La primera alusión de Trotski al psicoanálisis tiene lugar en 1923, en una «carta al académico Pávlov», en donde considera a la investigación básica, neurofisiológica, capaz de englobar a la que, desde otro ángulo, verifica el freudismo. Una mayor precisión acerca de ambas formas de indagación la lleva a cabo más tarde, en 1926-27, en su artículo «Cultura y Socialismo». El carácter, la categoría de la investigación pavloviana la concreta de la forma siguiente: «La acumulación de la cantidad fisiológica da una nueva calidad, la calidad 'psicológica'. El método de la es-

cuela de Pávlov es experimental y minucioso. La generalización se conquista paso a paso: desde la saliva del perro hasta la poesía (es decir, hasta la mecánica psíquica de ésta, no su tenor social), aunque las vías hacia la poesía no se vislumbren aún... La escuela del psicoanalista vienés Freud aborda la cuestión de una manera distinta. Ante todo, parte de la consideración de que las fuerzas motrices de los procesos psíquicos más complejos y más delicados resultan ser necesidades fisiológicas. En ese sentido general, esta escuela es materialista, si se prescinde de la cuestión de saber si no da un lugar demasiado importante al factor sexual, en detrimento de los otros factores (pero ya éste es un debate que se inscribe en el marco del materialismo). Sin embargo, el psicoanalista [se esfuerza] más bien por llegar hasta las bases fisiológicas del alma, franqueando de un solo salto todas las escalas intermedias, de arriba abajo, del mito religioso, de la poesía lírica o del sueño.» En *Literatura y Revolución*, antología, en prensa, en esta misma colección editorial.

(4) *Vid.* cap. 3, II, 5.

(5) Sacristán Luzón, «La tarea de Engels en el Anti-Düring». Introducción a la trad. cast. antes citada.

(6) Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre arte y literatura,* trad. cast., Buenos Aires, 1964, pág. 56.

(7) *Ibidem,* pág. 53.

(8) Vid. en este volumen el cap. 3, § 5 y 6.

(9) Wright Mills, «La ideología profesional de los patólogos sociales», en *Poder, Política, Pueblo,* trad. cast., México, 1964, pág. 410.

(10) Cf. mi ensayo «Irracionalidad en la Ciencia», en el volumen *Dialéctica de la Persona, Dialéctica de la Situación,* Barcelona, 1968, pág. 111 (en prensa 2.ª edición).

(11) Marcuse, *Eros y Civilización,* trad. cast., Barcelona, 1968. Deben consultarse también: *Psicoanálisis y Política,* trad. catalana y castellana, en prensa. (La traducción castellana lleva como introducción el ensayo contenido en este mismo volumen: «La inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología freudiana»); «Las implicaciones sociales del 'revisionismo' freudiano», en *Revista de la Universidad de México,* XVII, 5-6, 1963; «Le viellissement de la psychanalyse», en *Partisans,* 32-33, 1966.

Sobre Marcuse puede consultarse el volumen *Marcuse polémico,* con el ensavo de Fromm y los de Mallet, Miller, Lefebvre y el propio Marcuse, trad. cast., Buenos Aires, 1968. Para los que deseen adquirir una visión panorámica del pensamiento de Marcuse recomendamos el libro de José María Castellet *Lectura de Marcuse,* Barcelona, 1969.

(12) Algunas referencias históricas sobre psicoanálisis y marxismo en el seno de la Unión Soviética pueden verse en el trabajo de Boris Fraenkel «Pour Wilhelm Reich», *Partisans,* 32-33, Oc. 1966, pág. 113.

(13) Wilhem Reich, «L'application de la psychonalyse á la

recherche historique», en *L'homme et la Société,* 11, 1969, pág. 7. Contiene su contestación a las objeciones hechas por Sapir a su obra *Dialektícher Materialismus und Psychoanalyse,* publicada en *Unter dem Banner des Marxismus,* Moscú, 1929. Aparte esta obra y el trabajo citados, la bibliografía de Reich comprende, entre otros, los siguientes títulos: *Der Einbruch der Sexualmoral; Der Sexuelle Kampf der Jugend,* ambas en Verlag für Sexualpolitik; *Sexualerregung und Sexualbefriedigung; Geslechtreife, Enhaltsamkeit, Ehemoral, eine Kritik der bürgerlichen Sexualform,* Munster Verlag; *Die Funktion des Orgasmus; Der Triebhafte Charakter; Massenpsychologie des Faschismus.* Recientemente se ha publicado la traducción francesa de *La Revolution sexual, pour une autonomie caracterielle,* Plom, París, 1968. Hay traducción castellana de la versión inglesa en su tercera edición de *Análisis del Carácter,* Buenos Aires, 1957, cuyo prólogo a la primera edición es, en cierto sentido, un esquema de sus puntos de vista acerca de las relaciones psicoanálisis-marxismo.

Sobre W. Reich, además del trabajo de Fraenkel ya citado, puede consultarse también el de Sinelnikof, «Situation ideologique de Wilhelm Reich», en *L'Homme et la Société,* 11, 1969, 59.

(14) El *Zentrum* era el partido liberal de la Alemania prehitleriana.

(15) Reich, trabajo citado en la nota 13.

(16) Todas las citas de este párrafo corresponden al prólogo a la primera edición (1933) de *Análisis del carácter.*

(17) Breton, *Los vasos comunicantes.*

(18) El trabajo de Althusser es importante por su clarificación. La publicación original, con el título «Freud y Lacan», en la *Nouvelle Critique,* 161-162, dic. - enero 1964-1965. Recientemente ha sido vertida al inglés, con la advertencia del autor de que ha corregido algunos de los conceptos expresados en la versión original. Cf. Althusser, «Freud and Lacan», *New Left Review,* 55, mayo, junio, 1969, pág. 48.

(19) Fraenkel: «Le freudomarxismo (presentation)», en *L'Homme et la Société,* 11, 1969, págs. 3 y ss.

(20) El trabajo primitivo de Fromm, en el que polemiza con Reich, ha sido vertido al francés recientemente con el título «Tache et methode d'une psychologie sociale analytique, en *L'Homme et la Société,* 11, 1969, pág. 19. Un punto de vista sistemático se encuentra en su obra *Psicoanálisis de la Sociedad contemporánea,* trad. cast., México, 1956. Su contestación a Marcuse puede leerse en el mismo número de *Partisans* antes citado (nota 12), así como en versión castellana en la *Revista de la Universidad de México,* XVII, 5-6 enero, febrero, 1963, bajo el título «Las implicaciones humanas del 'radicalismo' instintivo».

(21) Caruso, *Soziale Aspekte der Psychoanalyse,* Klet, Stutthart, 1961. También, del mismo, *El psicoanálisis, lenguaje ambiguo,* trad. cast., México, 1966, y *Psicoanálisis para la persona,*

trad. cast., Barcelona, 1965. Su trabajo «Psychanalyse et Société», en *L'Homme et la Société,* 11, 1969, pág. 49.

(22) El trabajo de Adorno, «La revisión del psicoanálisis», en el volumen *Sociológica,* de Adorno y Horkheimer, trad. cast., Madrid, 1966, pág. 127.

(23) Osborn, *Marxism and Psycho-analysis,* introducción de J. Strachey, Londres, 1965. Hay trad. cast. con el título *Marxismo y Psicoanálisis,* Barcelona, 1967.

(24) J. Bleger, *Psicoanálisis y Materialismo dialéctico,* Buenos Aires, 2.ª edic. 1963.

(25) J. P. Sartre, *Crítica de la Razón dialéctica,* trad. cast. en dos volúmenes, Buenos Aires, 1963, especialmente *Cuestiones de Método,* vol. I.

(26) De Merton deberá consultarse, sobre todo, *Teoría y Estructura sociales,* trad. cast., México, 1964, especialmente IV: *Estructura social y Anomia,* págs. 131 y ss. También su comunicación al simposium de Clinard, *Anomie and Deviant Behavior,* en donde se contienen trabajos de Lemert, Short y Dunhan.

El importante libro de Laswell, a que hago alusión, es *Psicopatología y Política,* trad. cast., Buenos Aires, 1963. De Riesman consúltese *La muchedumbre solitaria,* trad. cast., Buenos Aires, año 1964.

Capítulo 2

(1) Utilizo las siguientes ediciones: para la *Contribución a la crítica de la Economía Política,* la versión española de Javier Merino, publicada en la Editora Nacional, México, 1966; en siglas CC. Para los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* la traducción francesa de Roger Dangeville, con el título de *Fondements de la Critique de l'Economie politique,* Editions Anthropos, París, 1967, dos volúmenes; en siglas GC. Para *El Capital,* la versión española en tres volúmenes de W. Roces, editada por F. C. E., 3.ª ed., México, 1964; en siglas EC.

(2) EC, I, 3. El vocablo «fantasía» tiene aquí, según creo, una doble acepción. Por una parte, se refiere a las necesidades que pueden surgir en el plano exclusivo del «intelecto», o sea, necesidades psíquicas propiamente dichas. Por otra, creo que se refiere también—dado el carácter «fetichista» que implica la necesidad de uso de las mercancías (véase después)—a lo que hoy llamaríamos seudonecesidades. En la dialéctica de las necesidades no importa, según decimos a continuación, que estas necesidades sean primarias (vitales) o no lo sean; ni tampoco el que sean necesidades reales o ficticias, pues éstas se viven como reales, y lo son realmente, y en consecuencia se opera con ellas independientemente del rango que en sí misma posean. Toda vez que, en último término, quien confiere categoría de tal a la necesidad es el hombre.

(3) Esta cualidad común puede ser soslayada. Si no lo hacemos—Marx no la tiene en cuenta en este momento, aunque sí ulteriormente, cuando habla de que el valor es una formación mental y, por tanto, objetiva—es porque me interesa desde este instante llamar la atención sobre que, para Marx, y en el marxismo como doctrina bien entendida, también los productos del cerebro humano son—con independencia de su contenido de verdad o no verdad que en sí posean—realidades, es decir, objetos reales.

(4) Cf. H. Lefebvre, *Le Marxisme,* P. U. F., París, 8.ª ed. 1961, pág. 83. Hay traducción castellana. Eudeba, Buenos Aires, 4.ª edición 1964, pág. 83, nota al pie. Creer que la obra de arte o el objeto de lujo se estima por motivos «psicológicos» es, a mi modo de ver, falso. El motivo psicológico sería el valor de uso. Pero es notorio que la obra de arte o la joya son apreciadas ante todo por su significación como valor de cambio. No se trata de que ambas se adquieran como mera inversión—lo que evidentemente puede hacerse, y de hecho se hace—, sino que, dado que poseen un valor socialmente reconocido, el poseedor de cualquiera de ellas adquiere así el valor que la posesión de la cosa le confiere. El caso de la posesión habitual de obras de arte entre nosotros es curioso, por cuanto hay un juego recíproco en la adjudicación falaz de valores: por una parte, el sujeto confiere valor a la obra que adquiere, y la adquiere porque entonces es ésta la que le presta a él, por el hecho de poseerla, el valor que con anterioridad le fuera conferido.

El error de Lefebvre procede, creo, de que se mantiene fiel a Marx en el hecho de que el valor de cambio representa la negación de la cualidad que como valores de uso poseen los objetos, para sustituirla, en parte, por el valor cuantitativo que como mercancía se le adjudica en el acto del cambio. Pero Marx advierte que una mercancía no pierde totalmente su valor de uso (por eso he dicho antes que esta pérdida era tan sólo «en parte»), porque de no servir no podría ser introducida en el propio mercado. Así pues, la mercancía conserva alguna parte del valor de uso que antes poseyera, en gracia al cual la mercancía tiene un valor (convencional o no, esto no hace al caso) de carácter social. *(Vid.* nota 18.)

(5) EC. I, 7.

(6) EC. I, 15 y ss. CC. 13 y ss. CC. 23 y ss.

(7) EC. I, 23 y ss.

(8) EC. I, 25 y cc. CC. 19.

(9) *Vid.* Castilla del Pino, *Un Estudio sobre la Depresión, Fundamentos de Antropología Dialéctica,* Edic. Península, Barcelona, 1966, págs. 303 y ss. En prensa la 2.ª ed.

(10) EC. I, 39.

(11) EC. I, 36 y ss.

(12) Esto revela cómo el lenguaje acepta el uso de determinado objeto de la realidad y contribuye luego, con su concreción semántica, a perpetuar ese uso. Todo ello fuera de que ese uso

de la realidad sea correcto o incorrecto. La función del lenguaje es denominar tanto lo falso como lo verdadero, lo existente como lo inexistente. Cuando la denominación consolida una falsedad, esto es, un error, hay una alienación *en* el lenguaje, mas también alienación *por* el lenguaje. Por eso no puedo concebir que el análisis filosófico del lenguaje deje las cosas como están, y se concrete al uso del lenguaje como «reglas de un juego», al modo como propugnan Wittgenstein en su segunda época y sus seguidores (Wisdon, entre otros). En la teoría del significado de Ogden y Richards se especificaba claramente el «mentalismo» implícito en la identificación entre el significado y el significante. Véase de estos últimos su obra *El significado del significado,* trad. cast., Buenos Aires, 1964.

(13) EC. I, 3.
(14) EC. I, 3.
(15) EC. I, 5.
(16) EC. I, 14.
(17) El valor conferido por el sujeto (aislado) al objeto, como es el caso del objeto producido como útil por él y para él mismo—el caso del artesano que se hace su propia herramienta—tiene tan sólo valor de uso para él. Pero está claro que entonces su valor queda limitado a ese valor de uso y no es en manera alguna objeto que valga para el cambio.
(18) EC. I, 14, 15.
(19) EC. I, 37, 38. CC. 21.
(20) EC. I, 47.
(21) EC. I, 16.
(22) GC. I, 15.
(23) GC. I, 17. Véase el texto, muy esclarecedor, acerca de su concepto de consciencia filosófica, en GC. I, 31.
(24) CC. 7. GC. I, 30 y ss.
(25) El concepto «conciencia de sí» es expresado como «autoconciencia» por Marx, aunque no exactamente en el sentido en que lo hace la psicología de la escuela de Chicago, concretamente George Herbert Mead. El uso de esta expresión por Marx, en sus *Manuscritos Económico-filosóficos,* tiene una clara dependencia hegeliana. Cf. Marx, *Manuscritos Económico-filosóficos,* versión castellana de Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1968, pág. 197.
(26) EC. I, 19, nota al pie. Este párrafo merece comentarse por cuanto en pocas palabras Marx enuncia cómo la relación interpersonal traspasa el nivel de la mera comunicación concreta para adoptar la forma de una relación abstracta. La identidad que adquiere para sí mismo el sujeto Pedro sólo es posible en tanto se refleja en él el sujeto Pablo. De esta forma, Pedro ve en Pablo no sólo al Pablo que es, sino lo que de común tiene con él mismo; es decir, no al hombre-Pablo, sino a Pablo-como-hombre (genérico). Obsérvese la analogía con la forma equivalencial del valor que una mercancía adquiere en el cambio, con des-

dén de sus cualidades materiales (como objeto o valor de uso). En el cambio, en la transacción, este cuadro no es ya sólo el cuadro que es, sino ante todo, es decir, en primer plano, el precio que tiene, lo que vale.

En el orden de la relación interpersonal este proceso es por demás interesante y aún más análogo al de la mercancía de lo que el propio Marx deja entrever. Pues en la relación entre dos personas, dentro del sistema establecido, sirve, en primer plano, la visualización del valor social que cada cual posee, con detrimento inequívoco de lo que cada persona es en su individualidad.

Al margen de esto, indiquemos la identidad conceptual que Marx demuestra entre este texto de *El Capital* y algunas páginas de los *Manuscritos Económico-filosóficos (Vid. ob. cit.* págs. 112 y ss.), así como en su sexta tesis sobre Feuerbach: «Pero la esencia humana no es una abstracción que mora en el interior de cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones humanas»; en Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx., *Escritos de Juventud,* trad., selección y notas de Rubio Llorente, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965, pág. 335.

(27) EC. I, 32.

(28) EC. I, 24.

(29) EC. I, 24.

(30) EC. I, 38. Y no sólo al mundo de la religión, sino al de la filosofía. Se habla del ser, de radicales ónticos, de esencias, etc., como seres o cualidades con vida propia. Y es claro que de alguna manera estas seudoentidades se relacionan con aquellos que las enuncian, del mismo modo que también lo hacen entre sí aquellos que las anuncian. Es obvio que entre ellos se entienden, por lo menos en alguna medida, puesto que la filosofía, así comprendida, es tan sólo una forma de «uso del lenguaje».

(31) EC. I.

(32) EC. I, 41.

(33) Sigmund Freud, *Obras completas,* II, 824. Cito según la edición de obras completas de Sigmund Freud en su traducción castellana en tres volúmenes, Biblioteca Nueva, Madrid. Los dos primeros, de 1948; el tercero, de 1967, es la transcripción de la traducción de Rosenthal en la edición de Salvador Rueda, B. Aires. Mientras no se advierta, las citas, aun sin nombre de autor, se refieren a este contexto.

(34) Con frecuencia se ha afirmado el carácter solipsista de la doctrina freudiana. Yo mismo lo he hecho (cf. mi libro *Un estudio sobre la Depresión,* ya citado). Está claro, para mí, que Freud no hace una antropología absolutamente psicologista, y las páginas que siguen persiguen el intento de hacer notar su referencia frecuente a «la realidad», en forma de «objeto», de «relaciones objetales», de estructura externa del Super-Yo, etc. Solipsismo, en mi sentir, significa un reproche que puede legítimamente hacérsele a una doctrina en la que—tras cincuenta años de enunciación de la teoría marxista—se pronuncia con ex-

cesiva ambigüedad respecto de la estructura social, frente a la sutileza con que lo hace respecto del dinamismo intrapsíquico.

Un punto de vista opuesto puede verse en I. Caruso, *Psychanalyse et Société: de la critique de la idéologie a l'autocritique,* en *L'Homme et la Société,* 11, enero, febrero, marzo, 1969, página 49.

(35) III, 2.

(36) Es importante llamar la atención acerca de que para Freud los famosos sistemas «consciente», «preconsciente» e «inconsciente», que más tarde habrán de ser denominados Yo, Super-Yo, Ello, son sólo «ficciones» terminológicas, válidas para la comprensión de los dinamismos de la persona. Sobre tal conjunto como «modelo», en parangón al modelo cibernético, conductista y otros, cf. el trabajo de Lagache, en *Les Modéles de la Personnalité en Psychologie,* P. U. F., París, 1967.

(37) II, 1006.
(38) II, 818.
(39) II, 818.
(40) II, 816 y 818.
(41) II, 867.
(42) II, 866.
(43) II, 405.
(44) II, 18.
(45) II, 405.
(46) II, 406.

(47) II, 250. Compárase este texto con el de Marx cuando advierte que «se trata de formas mentales, esto es, objetivas» citado en la nota 32.

(48) I, 1297.
(49) II, 456.

(50) II, 454. Compárese esta cita con el ejemplo de Marx acerca de la conciencia de sí que comentamos en la nota 25.

(51) II, 865. Se podría añadir, además: un animismo sin conciencia de tal, vivido como «realismo». En cierto sentido, un proceso de no conscienciación, semejante al que refiere Marx cuando advierte de que a la mercancía se le concede un valor «sin que se sepa del carácter fetichista del mismo» (cf. nota 10). Pero en otros casos se sabe, sin que no obstante ello implique una superación de la relación dialécticamente falsa. Así, Freud se pronuncia frente a la afirmación de Wahiniger de que tales ficciones «las dejamos subsistir como ficciones prácticas, carentes de todo valor de verdad teórica» (II, 1289). Un punto de vista totalmente fariseo, próximo al kantiano de la razón práctica.

(52) II, 465.
(53) II, 408.
(54) II, 407.
(55) II, 413.
(56) II, 1007.

(57) II, 413. Nótese el posibilismo freudiano en orden a la praxis. El hombre «normal» hace, pero hace con conciencia de la realidad, es decir, lo posible en la realidad.
(58) II, 857.
(59) II, 858.
(60) II, 858.
(61) T. Reik, *Treinta años con Freud,* tra. cast., Buenos Aires, 1943.
(62) II, 859.
(63) III, 513.
(64) II, 872.
(65) II, 873.
(66) II, 873.
(67) II, 873.
(68) EC. I, 26. *Vid.* también en el presente volumen cap. 3, pág. 87.
(69) Véase a este respecto tanto los *Manuscritos Económico-filosóficos,* ya citados, como *La ideología alemana* (hay trad. cast. de Rubio Llorente en el volumen K. Marx *Escritos de Juventud,* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965).

Capítulo 3

(1) Freud, *Ob. comp.,* II, 871. Cito siempre sobre sus obras completas.
(2) *Vid* notas 6 y 7 para el cap. 1 de este mismo volumen.
(3) *Ib.* II, 872.
(4) *Ib.* II, 872.
(5) *Ib.* II, 872.
(6) *Ib.* II, 871.
(7) Para la distinción entre psicoanálisis y freudismo, *vid.* el parágrafo 1 del capítulo 5 de este mismo volumen.
(8) B. Fraenkel, *L'Homme et la Société,* 11, 1969, págs. 5 y siguientes.
(9) J. Bleger, *Psicoanálisis y Materialismo dialéctico,* 2.ª edición, Buenos Aires, 1963.
(10) Caruso, *Soziale Aspekte der Psychoanalyse,* Klet, Stuttgart, 1961.
(11) Verdad en el sentido de «validez», por tanto, verdad histórica.
(12) Para quien se interese por los problemas de la dialéctica recomiendo, entre otros, los siguientes textos: Havemann, *Dialéctica sin dogma,* trad. cast., Barcelona, 1966; Stieler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica,* trad. cast., Madrid, sin fecha; H. Lefebvre, *Qué es la dialéctica,* trad. cast., Buenos Aires, 1964; del mismo, *Le materialisme dialectique,* París, 5.ª ed., 1962; Lukacs, *Historie et conscience de classe,* trad. franc., París, 1960; Sacristán Luzon, «La tarea de Engels en el Anti-Dühring», pró-

logo al *Anti-Dühring*, de Engels, México, 1964; Castilla del Pino, «Dialéctica general y dialéctica de la persona» y «Proceso, nivel y momento en la dialéctica de la liberación», ambos en el volumen *Dialéctica de la Persona, Dialéctica de la Situación,* Barcelona, 1968; L. Landgrebe, *Das Problem der Dialektik,* Marxismusestudien, III, 1960. L. Apostol, Logique et Dialectique, en Logique et Connaissance scientifique, dirigido por J. Piaget, en Pleiade, París, 1967, pág. 357.

(13) *Ib.* I, 1051.
(14) *Ib.* I, 1054.
(15) *Ib.* II, 17.
(16) *Ib.* I, 1047 y ss.
(17) *Ib.* I, 1047.
(18) *Ib.* II, 831.
(19) *Ib.* I, 1048.
(20) *Ib.* I, 1048.
(21) *Ib.* I, 1048.
(22) *Ib.* I, 1049.
(23) *Ib.* I, 1049.
(24) *Ib.* I, 1049.
(25) *Ib.* I, 1049.
(26) *Ib.* I, 1051.
(27) *Ib.* I, 1051.
(28) *Ib.* I, 1058.
(29) *Ib.* I, 1058.
(30) *Ib.* I, 1058.
(31) *Ib.* I, 1061.
(32) *Ib.* I, 1099. También en II, 834.

(33) Conviene retener el término relación objetal—que debiera generalizarse—frente al de relación objetiva. Una relación objetiva y otra objetal son, ambas, relaciones del sujeto con la realidad (objeto). Lo que distingue a ambas es que en la relación objetiva, en la medida en que no hay proyección afectiva sobre el objeto, al sujeto le es factible su aprehensión realística (no real: también la relación objetal es real, aunque no realística). Por el contrario, en la relación objetal hay una fijación del sujeto en el objeto que se traduce de alguna manera en proyección sobre él del sujeto, de forma que, sin quererlo, distorsiona, a su favor o en contra, la percepción misma del objeto. Toda relación, objetal u objetiva, es, luego, también, relación *objetivada,* porque aparece como dada ya en la realidad externa (para el sujeto protagonista y para los que con él están).

(34) *Ib.* II, 835.
(35) *Ib.* II, 834.
(36) En *Introducción al Narcisismo,* I, 1097.
(37) *Ib.* I, 1125.
(38) *Ib.* II, 835.
(39) *Ib.* II, 835.
(40) *Ib.* I, 1139.

(41) *Ib.* III, 434.
(42) *Ib.* I, 1223.
(43) *Ib.* I, 1224.
(44) No sólo actitudes por supuesto, sino «acciones» que resultan de la elaboración de aquéllas merced al conflicto.
(45) Marx, *El Capital,* I, 34.
(46) En la edición de las obras completas que estoy utilizando (1948) se ha deslizado un acto fallido, por parte, sin duda, del linotipista, en la transcripción de la obra *El chiste y su relación con el inconsciente* (I, 875), que, por cierto, aparece subsanado en la edicion de Alianza de la misma obra (pág. 84). Dice así: «La tendencia a contemplar despojado de todo *vello* (debe decir *velo)* aquello que caracteriza cada sexo es uno de los componentes de nuestra libido.»
(47) *Ib.* II, 214.
(48) *Vid.* el ensayo de Sacristán Luzon citado en nota 12 de este mismo capítulo; pág. XVIII.
(49) *Ib.* II, 214.
(50) *Ib.* I, 1236.
(51) *Ib.* I, 1239.
(52) *Ib.* I, 1240, 1241.
(53) *Ib.* III, 412.
(54) *Ib.* II, 391 y ss.
(55) *Ib.* II, 349, 350.
(56) El término catexia significa la «acumulación de energía mental sobre una idea particular, memoria, o línea de pensamiento o acción» (Drever, *A Dictionary of Psychology,* reimpresión de 1965, Penguin Book). Las anticatexias se refieren al *cuantum* de energía que se utiliza para la represión de las catexias propias del Ello, Yo y Super-Yo. Por tanto, el vocablo catexia sustituye al de instancia, impulso y afines.
(57) *Ib.* III, 414, 415.
(58) Algunos filmes de Losey *(El sirviente, El tigre dormido)* tratan de mostrar cómo, a través de un encuentro, en la persona se destapan formas de gratificación insólitas hasta entonces, merced a la represión que sobre ellas había ejercido la totalidad del sistema en el que se hallaba inmersa. El sujeto aparece así degradado, cuando en realidad tal degradación no hubiera sido posible de no existir previamente instancias que pugnasen por su satisfacción del modo degradante ahora adoptado.
(59) Con posterioridad se pudo ver que, al propio tiempo, las cartas a Fliess representaron un proceso de *catarsis* análogo. *Vid. Los orígenes del psicoanálisis. Ib.* III, 585 y ss.
(60) *Ib.* II, 861.
(61) *Ib.* II, 861. Recuérdese a este respecto la distinción orteguiana entre ideas y creencias. Cf. Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias,* en *Ob. Comp.,* V, 379 y ss., 3.ª ed., Madrid, 1955.
(62) *Ib.* II, 863.
(63) *Ib.* II, 868.

(64) *Ib.* II, 869.
(65) *Ib.* II, 870.
(66) *Ib.* II, 873.
(67) *Ib.* II, 862.
(68) *Ib.* II, 874.
(69) *Ib.* I, 1047.
(70) Cf. Marx, *El Capital,* 1, 26.
(71) Engels, carta a Conrad Schmidt, en Marx y Engels, *Sobre Arte y Literatura,* págs. 47 y ss.
(72) K. Jaspers, *Allgemeine Psychopatologie,* 5.ª ed., Berlín-Heidelberg, 1948. La primera edición es de 1913, dato que conviene retener para su contraste con el desarrollo, para entonces alcanzado, por la doctrina psicoanalítica. Hay traducción castellana, Buenos Aires, 1955.
(73) *Vid.* Dilthey, *Obras completas,* trad. cast., México. Especialmente, *Introducción a las ciencias del espíritu,* 1944. También Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural,* trad. cast., Buenos Aires, 1943.
(74) Ryle, *The Concept of Mind,* Nueva York. Hay traducción castellana: *El Concepto de lo Mental,* Buenos Aires, 1947.
(75) Quine, *Desde el punto de vista lógico,* trad. cast., Barcelona, 1962, pág. 38.
(76) No entramos, a propósito, en el arduo problema de si una «definición» es realmente un enunciado de identidad o de significación. Ambas posibilidades pueden darse en el terreno del conocimiento científico. El concepto mismo de definición ha sido sometido al análisis semántico en un trabajo famoso de Tarski, que el lector interesado puede encontrar, íntegro, en la compilación de Bunge *Antología semántica,* Buenos Aires, 1960, páginas 111 y ss.
(77) Cf. Carnap, *The methological Charater of theoretical Concepts,* en *The Foundations of Sciencie and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis,* University of Minnesota, 1964, pág. 38.
(78) *Ib.* I, 548.
(79) Lagache, *Les Modeles de la personalité en Psychologie,* París, 1967. Hay traducción castellana, a cuya pág. 123 corresponde la cita. Es probable que el ejemplo y el raciocinio estén inspirados en el trabajo de Freud, *La negación,* de 1925 *(Ib.* II, 1042), trabajo muy breve, pero de suma importancia, a mi parecer.
(80) Nuestras investigaciones—que englobo bajo la denominación de hermenéutica del lenguaje—y sobre las cuales he hecho ya tres ciclos de exposiciones orales, se dirigen precisamente a la obtención de una lógica de los paralogismos: no sólo los logrados en entrevistas con enfermos, sino también los procedentes del habla cotidiana. Interesantes son también a este respecto las observaciones de Lacan (en *Ecrits,* París, 1966, págs. 18 y ss., 296, 496, 813) y Ricoeur (en *De l'Interpretation, essai sur Freud,* París, 1965, págs. 351 y ss.).

Capítulo 4

(1) O. Klineberg, *Psicología Social,* trad. cast., México, 1963, págs. 372 y ss.

(2) Cf. Parsons, *Ensayos de teoría sociológica,* trad. cast., Buenos Aires, págs. 289 y ss., y también, del mismo, *El sistema Social,* trad. cast., Madrid, 1966, pág. 258.

(3) Hollingshead y Redlich, *Social class and Mental Illness, a community study,* Nueva York, 1958.

(4) Bastide, *Sociologie des Maladies Mentales,* París, 1965.

(5) Una breve revisión de la literatura y de mi experiencia personal sobre el problema psicopatológico de la migración constituyó mi comunicación al Seminario del Desarrollo Regional que tuvo lugar en Córdoba (mayo 1968). Mi comunicación, a la que se refieren los datos aquí expuestos, ha sido publicada en *Revista de Economía de Galicia,* XI, 61-63, enero, junio, 1968, página 77, con el título de «Aspectos psicopatológicos de la migración».

(6) Dunhan, en *Anomie and Deviant Behavior,* Londres.

(7) Cit. en Dunhan.

(8) Cit. en Bastide, *ob. cit.*

(9) Hendin, *El suicidio en Escandinavia. Estudio psicoanalítico de la cultura y del carácter,* trad. cast., Barcelona, 1965.

(10) Entre otros, puede consultarse al respecto la monografía de Eva Johanson, «A Study of Schizophrenia in the Male», *Acta Psychiatrica et Neurologica Scandinavica,* sup. 125, vol. 33, 1958, y la de Irjö O. Alane, «The Mothers of Schizophrenic Patients», *Acta Psychiatrica et Neurologica Scandinavica,* sup. 124, volumen 33, 1958.

(11) Ovesey, *Arch. Gener. Psychiat.,* 7, 1962.

(12) Freud, *Ob. comp.,* II, 993.

(13) Horney, *La neurosis y el desarrollo humano,* traducción castellana, Buenos Aires, 1955; de la misma: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo,* trad. cast., Buenos Aires, 1951.

(14) Castilla del Pino, *La Incomunicación,* en prensa las ediciones catalana y castellana, respectivamente, Barcelona, Editorial Península.

(15) Knigt, *Amer. Jour. Psychiat.,* 98, 1941, 434-446.

(16) No es descartar el factor económico, pero de todas formas no es éste el momento de interferirlo, toda vez que afectaría por igual a los tres grupos de afecciones. De todas formas, es notorio la escasa acción del psicoanalista sobre los pacientes de clases bajas. A este respecto, *vid.* Raymond G. Hunt, *Amer. Journ. Psychiat.,* CXVI, 1960, págs. 1065-1069.

(17) *Vid.* Castilla del Pino, «Psiquiatría y Sociedad», en el volumen *Dialéctica de la Persona, Dialéctica de la Situación,* ya citado.

(18) Véase la carta de Freud a una madre norteamericana acer-

ca de su hijo homosexual. La carta merece ser leída (se encuentra en la compilación *La homosexualidad en la sociedad contemporánea,* trad. cast., Buenos Aires, 1965). Transcribo sólo estos párrafos: «Al preguntarme si yo puedo ayudar, usted quiere decir, supongo, si yo puedo abolir la homosexualidad y hacer que la heterosexualidad normal ocupe su sitio. La respuesta, en líneas generales, es que no podemos prometer lograrlo. En cierto número de casos tenemos éxito en desarrollar los benditos gérmenes de tendencias heterosexuales que están presentes en todo homosexual; en la mayoría de los casos ello ya no es posible... Es imposible predecir los resultados del tratamiento. Lo que el análisis puede hacer por su hijo es asunto diferente. Si su hijo es desdichado, neurótico, atormentado por conflictos, si se siente inhibido en su vida social, el análisis podría traerle armonía, paz mental, plena eficiencia, sea que permanezca homosexual o cambie.»

(19) Lagache, *ob. cit.,* pág. 211.

Capítulo 5

(1) Este es el sentido que posee, a mi modo de ver, la aportación de Freud a la interpretación de los sueños, a la vida cotidiana (concebida como *psicopatología,* en una acepción muy amplia del término) y su investigación sobre el chiste, así como muchos otros de sus trabajos, en los que el método seguido se comporta útil, con independencia de la categoría de normalidad que se les presupone a los hechos estudiados.

(2) *El Proyecto de una Psicología para neurólogos,* de 1895, queda precisamente en tal, en proyecto, por la consciencia que el propio Freud adquiere de que, si bien las premisas biológicas son insoslayables, el bajo nivel del conocimiento en estos aspectos hace imposible la edificación de una psicología sobre esta base que no sea otra cosa sino mera especulación. Pero no debe olvidarse que esta presunción, como aspiración, está presente desde el principio hasta el fin de sus días. Sobre su concepción materialista no cabe a este respecto duda alguna.

(3) *Vid.* en este contexto, especialmente, la obra de Lacan *Ecrits,* París, 1966, y la aportación de Moustafa Safouan, «De la structure en psychanalyse. Contribution a une theorie du marque», en *Qu'est-ce que le structuralisme,* París, 1968.

(4) Ch. Bühler, *Psychologie in Leben unserer Zeit,* 1962. Véase también la introducción a nuestro libro *Un Estudio sobre la Depresión,* Barcelona, 1966, y nuestro trabajo «Vieja y Nueva Psiquiatría», en *Arch. de Neurobiología,* 1964.

(5) La publicación de *Más allá del principio del placer* coincide con una serie de desgracias que afectaron personalmente a Freud, y que se añadieron a la grave situación de la primera postguerra mundial: crisis en la editorial psicoanalítica, muerte

de su mecenas Anton von Freund, muerte de su hija Sofía y del hijo de ésta, nieto preferido de Freud, diagnóstico y subsiguiente primera intervención del cáncer de maxilar. Freud tomó entonces, dice Marthe Robert, una singular precaución: «Pidió a su fiel Eitington una especie de certificado testimoniando que había leído el manuscrito completo del ensayo antes de enero de 1920, en una época en que, como todo el mundo sabía, Sofía disfrutaba todavía de perfecta salud» (Marthe Robert, *La Revolución psicoanalítica,* trad. cast., México, 1966).

(6) «... el descubrimiento fundamental de Freud acerca de que el problema del paciente está enraizado en una enfermedad *general* que no puede curarse mediante la terapia analítica» (Marcuse, *El Hombre Unidimensional,* trad. cast., México, 1968, pág. 202).

(7) La interminabilidad del análisis la sustentaba Freud en varios factores (o sobre varias posibilidades): la intensidad constitucional del instinto, la alteración desfavorable del Yo adquirida en la lucha defensiva con el medio primigenio, la posibilidad de aparición de nuevos conflictos, las resistencias surgidas como formas de compensación de conflictos preexistentes y que hicieron posible la validez del sujeto; finalmente, la individualidad del analista, referida tanto a sus cualidades («modelo o maestro para su paciente»), cuanto a su situación en orden a la a su vez insistente búsqueda de equilibrio, no sólo respecto de su conflictos previos, sino reactualizados en el ejercicio de su profesionalidad. Por eso, Freud reclamaba el psicoanálisis didáctico y la periodicidad del mismo, por ejemplo cada cinco años. (Cf. *Análisis terminable e interminable,* en vol. III de la ed. cast. de *Obras completas.)*

(8) Marcuse ha hecho una distinción entre cultura y civilización, que es útil para instrumentar el análisis sociológico. *Vid.* a este respecto su ensayo «Observaciones sobre una nueva definición de la cultura», en *Revista de Occidente,* septiembre 1965, número 30.

(9) Como en tantos, en Freud hay una utilización involuntaria del pensamiento dialéctico, cuando menos en los siguientes tres aspectos: 1.° En la metapsicología, al considerar el desarrollo de la persona como resultado de sucesivas organizaciones que representan a su vez la represión (negación) de instancias o pulsiones previas: el Yo procede del Ello, el Super-Yo del Yo; 2.° En la teoría de la curación, como superación de lo reprimido (negación de la negación) a través de la catarsis y de la anulación de las resistencias; 3.° En su análisis de la relación transferencial analista-paciente.

Pero de modo aún más inmediato el pensamiento dialéctico está presente en su trabajo *Los instintos y sus destinos* (componente de la *Metapsicología),* en donde habla, entre las posibilidades de los mismos, de «la transformación en lo contrario», de «par antitético», de «la antítesis sujeto-objeto», etc., expresiones

todas de nítida raigambre dialéctica. *Vid.* el cap. 3 de este mismo volumen.

(10) La iniciación de Trotski (el primer marxista interesado por el pensamiento freudiano) en el psicoanálisis la hizo a través de su colaborador en *Pravda* A. A. Joffe, dirigente bolchevique, al que Lenin encomendó tareas diplomáticas muy importantes. Según cuenta Trotski, Joffe se hacía tratar de un disturbio nervioso por Alfred Adler, sobrino del dirigente del socialismo austríaco Victor Adler. Cf. Trotski, *Mi vida,* trad. cast., México, 1960. La primera cátedra universitaria de psicoanálisis se creó durante el corto período de la revolución comunista húngara de 1919, y fue desempeñada por Sandor Ferenczi, en Budapest. Véanse también de Trotski la *Carta del académico Pávlov* y su artículo «Cultura y Socialismo», en *Literatura y Revolución,* en prensa, en esta misma colección, y citados en la nota 3 del cap. 1.

(11) Que yo sepa, el primer intento de conjunción del marxismo y el psicoanálisis lo verificó Wilhelm Reich, que además de psicoanalista era miembro del partido comunista obrero austríaco. Su obra *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* se editó en Moscú en 1929 en la colección *Unter dem Banner des Marxismus.* Véase también su libro *Massenpsychologie des Faschismus,* reeditado recientemente, así como el importante prólogo a la primera edición de su *Análisis del carácter,* fechado en 1933, traducción castellana, Buenos Aires, 1957. Quien se interese por el tema, aparte la obra de Marcuse *Eros y Civilización,* que se sitúa en este contexto, puede consultar el trabajo de Kalivoda (de Praga) «Marx y Freud», en *L'Homme et la Société,* 7 y 8, 1968. En nuestro libro sobre la Depresión, ya citado, hemos intentado asimismo el primer esbozo de una antropología dialéctica, que cuenta con la posibilidad de esta conjunción sin ánimo eclecticista.

(12) Cf. a este respecto mi libro *La Culpa,* Madrid, 1968. Especialmente me importa recabar la atención del lector sobre mi denuncia de la posibilidad de inducción de culpas a través de la introyección de los valores del sistema contra el cual se protesta.

(13) Es indudable la adscripción de Marcuse en la línea del pensamiento marxista, que reitera a lo largo de su obra. Para más detalles a este respecto puede consultarse el libro de J. María Castellet *Lectura de Marcuse,* Barcelona, 1969. Pero su engarce con el premarxismo hegeliano es conocido no sólo a través de sus ensayos reunidos en el volumen *Cultura y Sociedad* (traducción castellana, 2.ª ed., Buenos Aires, 1968), sino explícitamente en su obra *Reason and Revolution,* 1941, reeditada en tercera reimpresión en paperback en 1966.

(14) *Vid.* Marx, *Manuscritos Económico-filosóficos,* Madrid, 1968, y también «El fetichismo de la mercancía», en T. I. de *El Capital,* trad. cast., México, 1964.

(15) Sobre esta cuestión, a la que he dedicado una reflexión

más detenida, puede consultarse mi libro *La Incomunicación*, actualmente en prensa en Ediciones Península.

(16) *Vid.* el trabajo de Th. W. Adorno *La revisión del psicoanálisis*, en el volumen de Adorno y Horkheimer *Sociológica*, traducción castellana, Madrid, 1968.

(17) Quien desee conocer una parte de la polémica de Marcuse y Fromm puede consultar, al propio tiempo que el epílogo a *Eros y Civilización*, el volumen titulado *Marcuse, polémico*, con trabajos de Fromm, Miller, H. Lefebvre y S. Mallet, traducción castellana, Buenos Aires, 1968.

(18) La idea de Marcuse de que el principio de realidad adopta en la sociedad del bienestar la forma concreta y específica de principio de rendimiento, no ha sido bien entendida, según mi experiencia de coloquios y seminarios, por algunos lectores de habla hispana. Sólo la traducción francesa utiliza el término «rendimiento». El traductor de la edición castellana, la palabra «actuación»; el de la edición catalana, el vocablo «funcionamiento». En ningún caso se puede inteligir nítidamente la idea de Marcuse con estos dos últimos vocablos, que no siempre van seguidos de la paráfrasis con la que se subsanaría la oscuridad provocada. Por desgracia, no me ha sido posible consultar la edición inglesa de *Eros y Civilización*. Pero está claro que su sentido es que la función fundamental del hombre hoy no es actuar, ni funcionar, sino «rendir», esto es, actuar creando mercancías. «Le principe de rendement, qui est celui d'une société orientée vers le gain et la concurrence...» (*Eros et Civilization*, París, 1963, página 50). La palabra alemana utilizada por Marcuse es *Leistungsprinzip* (principio de rendimiento).

(19) C. Thompson, *El psicoanálisis*, trad. cast., México, 1951. Una revisión más extensa y actualizada de las corrientes psicoanalíticas puede verse en Wys, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen, 1961.

(20) Harry S. Sullivan, *The fusion of Psychatry and Social Science*, Nueva York.

(21) Marcuse, *Cultura y Sociedad*, prólogo. En prensa este volumen, me llegan dos trabajos de H. Marcuse. El primero de ellos alude a las nuevas constelaciones históricas que definen el concepto de revolución en el sentido marxista y que obligan a él a su reexaminación; a saber, el hecho de que en todo caso la transformación estructural ha de verificarse: 1) En contra de la mayoría de la población integrada, incluyendo la de los «inmediatos productores»; 2) Contra una sociedad próspera, *well-functioning*, la cual ni está en una situación revolucionaria ni prerevolucionaria. (Cf. H. Marcuse, *Re-examination of the Concept of Revolution, New Left Review*, 56, pág. 27, julio-agosto 1969.) El segundo de los trabajos a que aludo concierne a su libro *Vers la Libération* (trad. franc., París, 1969), desarrollo de algunas de las ideas contenidas en *Eros y Civilización* y en *El Hombre Unidimensional*, expresión, en su sentir, ahora, de una práctica

política concreta. Este trabajo requiere una exégesis y discusión detenidas, que no puedo hacer en este momento. Me parece importante el hecho que advierte de que la propiedad colectiva, control y planificación colectivos de los modos de producción y distribución de los recursos componen condiciones necesarias, pero no suficientes. Mas su apelación a la solidaridad «biológica» (en el sentido de recuperación de los planteamientos vitales de las necesidades) me parece que queda de nuevo en el relativo abstractismo al que he hecho mención en el texto.

Capítulo 6

(1) La literatura sobre el concepto marxista de alienación es muy vasta. Los *Manuscritos Económico-filosóficos,* de Marx, contienen, que yo sepa, la primera referencia. En el Marx de la madurez no se utiliza, y se habla del fetichismo, que en cierto sentido la suplanta—y la enriquece—. Doy a continuación algunas referencias bibliográficas sobre el tema: Lukács, *Histoire et Consciencie de classe,* ya citada; Gorz, *Historia y Enajenación,* traducción castellana, México, 1964; los trabajos de Vranicki, Schatz y Winter, de M. Niel, incluidos en la compilación de Fromm, *Socialist Humanism,* trad. cast., Buenos Aires, 1966; Gabel, *La fausse consciencie, essai sur la reification,* París, 1962, traducido al alemán bajo el título *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung,* Frankfurt, 1967; Gurméndez, *El secreto de la alienación,* Barcelona, 1967; Kosik, *Dialéctica de lo concreto,* traducción castellana, México, 1967; Sartre, *Crítica de la razón dialéctica,* dos vols., ya citada; Goldmann, *Investigaciones dialécticas,* trad. cast., Caracas, 1962; H. Plessner, *Das problem der Offenlichkeit und die Idee der Entfremdung,* Göttingen, 1960. K. Axelos, *Marx, Penseur de la Technique,* París, 1963, especialmente, libro II, págs. 55-86.

(2) Rosner, «Alienation, fetichisme, anomie», en *L'Homme et la Société,* 11, 1969, págs. 81 y ss. Es un trabajo excelente, y la comparación entre estas tres categorías, muy oportuna en el momento actual.

(3) El concepto de anomia procede de Durkheim. Lo enunció en su libro *La Divition du travail social,* y posteriormente en su otra gran obra, *El Suicidio.* De esta última hay traducción castellana, Buenos Aires, 1965.

(4) Marx, prólogo a la 2.ª ed. de *El Capital.*

(5) *Vid.* en este mismo cap. 2, parágrafo 6.

(6) Naturalmente, se trata de la utilización de los *tests* proyectivos con otra técnica de la habitual. Distinción que afecta tanto al modo de administración cuanto al análisis y valoración.

(7) Quine, *ob. cit.* en nota 75 del cap. 3.

(8) *Vid.* mi trabajo «La situación, fundamento de la Antro-

pología», recogido en el volumen *Dialéctica de la Persona, Dialéctica de la Situación,* ya citado.

(9) La subjetivación del objeto no llega al extremo, salvo en contadas ocasiones, de identificar objetos realmente distintos. De lo que se trata es de identidad en la valoración.

(10) *Vid.* la cita de Marx aludida en la nota 23 del cap. 2.

(11) Simon, en *Polémica sobre marxismo y humanismo,* traducción castellana, Madrid, 1968.

(12) Althusser, *Pour lire Marx,* París, 1965, págs. 239-240. Hay trad. cast., México, 1967, pág. 193.

(13) Esta es una de las excepciones a que antes hacía referencia. Respecto del realismo, el niño se comporta, en los *tests* que utilizamos al respecto, adecuadamente; se puede detectar el momento en que comienza la reificación y a insuflar valores a los objetos, dejando de establecer con ellos relaciones objetivas. El campesino se comporta en este aspecto como el niño. Pero lo más interesante es el hecho de que determinadas profesiones ejercen un influjo tal que obligan al sujeto a adoptar una actitud realista, ahora reificada en la medida en que es impuesta. Y digo reificada porque el realismo sólo se pone al servicio del pragmatismo más utilitario. Ha sido para mí un hallazgo sorprendente. Los profesionales que, en este sentido de que hablamos, han dado las mejores respuestas no han sido profesores de filosofía (lo que es psicológicamente comprensible), sino agentes comerciales.

(14) También muy inferior al medio habitual del sujeto. El cuento de Katerine Mansfield, *Fiesta en el Jardín,* es una sutil narración de un estado de ánimo sobrecogido ante una ingerencia de esta índole.

(15) *Vid.* nota 32 del cap. 2.

(16) Bourdieu y Passeron, *Les heritiers, Les etudiants el la culture,* París, 1964.

(17) Cf. *La Incomunicación,* ya citada.

(18) Freud, *Ib.* II, 256 y ss.

Indice

*Volumen intermedio

Las teorías explicativas y pautas metodológicas que se incluyen dentro de las denominaciones genéricas de PSICOANALISIS Y MARXISMO han sido manejadas durante mucho tiempo como si pertenecieran a sistemas excluyentes e irreconciliables. Sin embargo, los intentos de descubrir sus puntos de tangencia comienzan a evidenciar los perjuicios que el aislamiento doctrinal les ha deparado: si Freud y sus discípulos no hubieran ignorado los planteamientos de Marx acerca de la alienación y del carácter patógeno de la sociedad de nuestra época, y si los marxistas hubieran prestado mayor atención a las hipótesis psicoanalíticas sobre las motivaciones y pulsiones que gobiernan la conducta humana, ambas concepciones hubieran potenciado notablemente su capacidad de explicación y contrarrestado el peligro de unilateralidad que continuamente les amenaza. En esta línea de búsqueda de confluencias, CARLOS CASTILLA DEL PINO examina las aportaciones de Marx y Freud al esclarecimiento de algunos temas de suma importancia para el conocimiento de la condición humana. Otras obras del mismo autor publicadas por Alianza Editorial: "Introducción a la psiquiatría" (AU/T 14 y AU/T 15), "La culpa" (LB 431), "Vieja y nueva psiquiatría" (LB 703), "Cuatro ensayos sobre la mujer" (LB 340), "Introducción al masoquismo" (LB 449).

Cubierta Daniel Gil

El libro de bolsillo Alianza Editorial Madrid